CATHEDRA PETRI

NEUE UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE ANFÄNGE DER PRIMATSLEHRE

VON

HUGO KOCH

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1930

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin

Beiheft 11

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

JOSEF SCHNITZER

DEM SIEBZIGJÄHRIGEN

(15. JUNI 1929)

DER SECHZIGJÄHRIGE

Vorwort

Als vor 20 Jahren mein Schicksalsbuch »Cyprian und der römische Primat« (in den »Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.« 35, 1. 1910) gedruckt wurde, machte mir der Hinrichs'sche Verlag, nachdem einige Bogen gesetzt waren, den Vorschlag, sofort eine Doppelauflage herzustellen. Indem ich darauf einging, beraubte ich mich der Möglichkeit, in einer baldigen zweiten Auflage auf die vielen Stimmen, die meine Schrift weckte, zu erwidern. Dann kam der Weltkrieg mit all dem Unheil, das er uns brachte, und nahm die Aufmerksamkeit für lebenswichtigere Dinge in Beschlag.

Vor kurzem aber wurde, wieder von der Nordostecke unseres inzwischen so arg verstümmelten Vaterlandes, diesmal von Königsberg aus, die Frage nach den Ursprüngen und der ältesten Entwicklung der Primatslehre aufs neue in Fluß gebracht. So ist auch für mich die Zeit gekommen, diese Frage nochmals vorzunehmen und die Ergebnisse einer erneuten Prüfung der wissenschaftlichen Welt vorzulegen. Natürlich mußten dabei auch die vielen Deutungsversuche und Anschauungen, die inzwischen hervorgetreten sind, wenigstens in ihren bezeichnendsten Gestalten herangezogen werden. Die Hauptsache aber blieb doch, den Sinn der Quellenstellen, namentlich bei Cyprian, unter Beachtung der Zeitumstände und der Sprache des Schriftstellers und seiner Umwelt, sowie der nächsten Folgezeit, herauszuarbeiten, und so einer verschütteten Gedankenwelt wieder auf die Spur zu kommen. Ist dabei auch meine Grundauffassung dieselbe geblieben, wie in meiner früheren Untersuchung, so glaube ich doch im einzelnen manches tiefer und schärfer erfaßt und gerade den wichtigsten Aussagen ihren ursprünglichen Sinn zurückgegeben zu haben.

Da es sich hier nur um die Primatslehre, nicht um den tatsächlichen römischen Primat handelt, so sind die »Fälle« der Bischöfe Basilides und Martialis (Cypr. ep. 67) und der des

Bischofs Marcianus von Arles (ep. 68) außer Betracht geblieben. Meine früheren Ausführungen hierüber kann ich nicht mehr aufrecht halten, nachdem der Tübinger Altmeister der Kirchengeschichte, Karl Müller, uns in scharfsinniger Forschung neue Einblicke in das damalige Verhältnis von Mutter- und Tochterkirchen verschafft hat (siehe die Angaben S. 166 A. 1, dazu soeben ZNW 1929, S. 296—305 und »Aus der akademischen Arbeit« 1930, S. 39 f. 101 ff.). Mit einer römischen Oberherrschaft über die Gesamtkirche hat aber jenes patriarchalische oder matriarchalische Verhältnis, das uns auch in der östlichen Hälfte der Kirche in Alexandrien und Antiochien begegnet, nichts zu tun. Übrigens läßt sich die Scheidung von Primat und Primatslehre nicht streng durchführen. Es kann wohl ein Vorrang der römischen Kirche vorhanden gewesen sein, ohne daß er schriftmäßig und lehrhaft begründet worden wäre. Wo man aber von einem römischen Primatsanspruch gar nichts weiß oder einen solchen nicht anerkennt, da kann natürlich auch keine Primatslehre gegolten haben.

Soeben hat kein Geringerer als der greise A. v. Harnack wieder betont, daß »Katholisch« und »Römisch« aufs engste zusammengehören (Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians 1929, S. 9). Dieser Satz ist, da er nur eine geschichtliche Erkenntnis aussprechen will, gewiß nicht zu bestreiten. Andererseits glaube ich im nachfolgenden gezeigt zu haben, daß noch im III. Jh. trotz der führenden Stellung, die die römische Kirche bereits innehatte, in der Tonfülle des Begriffes »Katholische Kirche« ein »Römisch« keineswegs vorgeklungen hat.

Mit der heutigen »Wesensschau« Begnadete werden kaum zu Untersuchungen wie den vorliegenden greifen und wenn je, sie rasch wieder weglegen, um in ihrer Hesychastenart, den Verlauf und Sinn der Geschichte vom eigenen Nabel abzulesen, nicht gestört zu werden. Es wird aber wohl auch wieder eine andere Zeit kommen, wo man wieder darüber einig sein wird, daß ein Zusammenschauen und Begreifen geschichtlicher Entwicklungen auf genauer Kenntnis und richtigem Verständnis der Quellen beruhen muß. Hoffentlich hat sich bis dahin noch ein Häuflein gerettet, das die Quellen in der Ursprache lesen und deuten kann.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, Herrn Prof. Lietzmann und dem Töpelmannschen Verlage für die Aufnahme dieser Arbeit in die Beihefte der ZNW, nicht zuletzt aber auch der Deutschen Gemeinschaft zur Erhaltung und Förderung der Forschung und ihrem Vorsitzer, Sr. Exzellenz dem Herrn Staatsminister a. D. Dr. Schmidt-Ott, für den gütigst gewährten Druckkostenzuschuß verehrungsvollen Dank zu sagen.

Meine Arbeit ist niemandem zuliebe und niemandem zuleide geschrieben, sie will nur der wissenschaftlichen Erkenntnis dienen. Darum freut es mich, sie einem Manne nachträglich zum 70. Geburtstage widmen zu können, dessen Lebensgang und Lebensarbeit in vorbildlicher Weise Priestertum war im Dienste der Wahrhaftigkeit und der Wahrheit.

München, im Mai 1930.

Hugo Koch.

Berichtigungen

S. 3 A. 2 Z. 4 v. u. ist zu lesen Draguet statt Draquet.

S. 6 A. 1 Mitte ist zu lesen Studia.

S. 21 f. A. 2 Z. 2 v. u. fehlt hinter »S. 19« die Schlußklammer.

S. 53 A. 1 Z. 3 muß es heißen Geistesrest statt Geistesrecht.

S. 55 A. 1 muß es in der Stelle aus Cypr. Idola c. 8 heißen *potestatem.*

S. 56 in der Fortsetzung der Anmerkung von S. 55, Z. 1 v. o. muß statt eines Punktes ein Trennungszeichen stehen.

S. 83 A. 2 Z. 1 fehlt hinter Oecum ein Punkt.

S. 84 A. 2 Z. 2 lies Bei statt bei.

S. 88 bei Pseudoisidor lies: des IX. Jhs.

S. 138 in der Fortsetzung der Anmerkung von S. 137, Mitte, fehlt hinter Opferbefugnis ein Schlußanführungszeichen.

S. 160 im Haupttext, Z. 2 v. u., muß es heißen: Gnadenvorgänge statt Gedankenvorgänge.

Inhaltsübersicht

Seite

Einleitung. Der Stand der Frage. Caspars *Primatus Petri* 1927 . 1—4

I. Die Primatsfrage bei Tertullian . . . . . 5—32

De pudicitia c. 21, 9 f. Caspars Aufstellung, daß Tertullian den Einwand selbst gebildet und dem Gegner in den Mund gelegt habe, S. 5 f.

1. Die stilkritischen Erwägungen S. 6—14. Die von Caspar herangezogenen drei Stellen aus de pud. reichen zu einem Beweise nicht aus S. 6 f. Treffendere stilistische Gegenstücke S. 7—10. *Qualis es* etc. S. 10—12. Damalige Erörterungen S. 12 f. Die Beschäftigung Tertullians mit Mt 16_{18} f. vor de pud. S. 13 f.

2. Einzelerklärung des Textes S. 14—25. Caspars Ansicht, daß *id est* die fremde Herkunft einer der beiden Wendungen ausschließe, ist unhaltbar, Gebrauch von *id est* bei Tertullian und anderen Schriftstellern S. 14—18. Bedeutung von *ecclesia Petri propinqua* S. 18—23 (dazu S. 180). Zusatz: Ablehnung des Vorschlags und der Erklärung v. Harnacks S. 23—25.

3. Sachkritische Erwägungen S. 26—32. Der Begriff einer römischen *cathedra Petri* fehlt allerdings noch S. 26—28, ist aber zum Greifen nahe S. 28 f. (dazu S. 180 f.), ohne einen Vorrang einzuschließen S. 29 f. De pud. 21 scheidet für den Primatsgedanken überhaupt aus S. 30. Caspars Aufstellung hierüber ist mehr geistreich als zutreffend S. 31 f. Bei Cyprian liegt die Entscheidung S. 32.

II. Die Primatsfrage bei Cyprian . . . . . 32—154

Caspars Ansicht über die Bedeutung Cyprians für die Geschichte der Primatslehre; Zweck der folgenden Untersuchungen S. 32 f.

1. De unitate c. 4: *Super unum aedificat ecclesiam* . . . . . 33—60

Abfassungszeit und Zweck der Schrift *de unitate* S. 33 f. Meine frühere Erklärung der »Gründung der Kirche auf Petrus« und ihre Aufnahme S. 34 f. Wunderlichkeiten der Schrifterklärung S. 36. Die Bautechnik bei Cyprian und anderen Schriftstellern S. 37 f. Das Geheimnis Chapmans und Caspars S. 38 f. *Fundamentum* = *initium* bei Cyprian und anderwärts S. 40—42 (dazu S. 181). De un. 4 im Lichte von ep. 58, 6 S. 42 f. *Manifestare* und *monstrare* im Zusammenhang mit typischer Erklärung S. 43 f. A. 1 (dazu S. 182). Epp. 71, 3. 73, 11. 73, 7. 70, 3 S. 45 f.

Seite

Die »Gründung der Kirche auf Petrus« besteht in seiner Amtsbestallung vor den übrigen Aposteln S. 46. Bedeutung von *ratio* S. 64 Anm. 1. Mit Mt 16_{18} f. ist die »Erbauung der Kirche auf Petrus« vollendet; der eine Petrus ist der Typ, die erste Erscheinungsform der im Urbilde fertigen Kirche: epp. 59, 7 und 66, 8; ep. 43, 5 und ad Fort. c. 11 S. 47—51. Einfluß von Tertull. de praescr. 20 S. 50 Anm. 1. Eine fehlerhafte Ineinssetzung bei Batiffol und d'Alès S. 51 Anm. 1. Eine derbe petitio principii bei Karl Hirsch S. 51 f. Anm. 2. Typus ist Petrus für die Bischofskirche: ep. 33, 1 und die Fortführung des Gedankens in de un. 4 S. 52 f. Der Unterschied zwischen dem *constitui* der Kirche *super episcopos* und dem *aedificare* oder *fundare* der Kirche *super Petrum* S. 54 f. *Pari consortio praediti et honoris et potestatis: honor* und *potestas* völlig gleichbedeutend, noch kein Ansatz zur Unterscheidung von *ordo* und *iurisdictio* S. 55 Anm. 1 (dazu S. 182). *Petrus initium episcopatus et ecclesiae,* Wirklichkeit und Bild S. 56 f. Unterschied von »Symbol« und biblischem Typus S. 58 Anm. 1. Zusatz: Adams Ausführungen zu de un. 4; Cyprians Gedanke und Adams Zutaten S. 58—60.

2. De unitate c. 5: *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur* . . . . . 60—70

Das *ius in solidum* des römischen Rechts bei Cyprian zur sittlichen Pflicht gewandt S. 60—63 (dazu S. 182). Die drei Bilder und ihre Vorlage bei Tertullian S. 63—65. *Episcopatus* ist, wie *Ecclesia* und *Cathedra,* eine ideale, aber wesenhafte Größe; ihr Übergang zum irdischen Verband in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit; epp. 37, 3 und 55, 24 S. 65—67. Ep. 55, 24 und Ernsts Verdrehung S. 68—70.

3. Ep. 48, 3: *Ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent* . . . . . 71—90

Meine Erklärung dieser Stelle und ihre Aufnahme; der Genetivus explicativus oder appositivus bei Cyprian und anderen Schriftstellern S. 71—75 (dazu S. 182). Caspars Ansicht S. 76. Kneller S.J. S. 75—78. Die »Mutter« im christlichen Altertum S. 78—89. Jerusalem als Mutterkirche S. 79. Die römische Kirche als *caput* S. 82. Als Mutter aller Kirchen wird die römische Kirche erstmals von Bischof Leontius von Arles in einem Briefe an Papst Hilarus i. J. 462 bezeichnet S. 86, dann von Ps.-Isidor, Auxilius und Petrus Damiani S. 88 f. Ep. 48 in römischen Sammlungen ausgemerzt S. 90.

4. Ep. 59, 14: *Ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est* . . . . . 91—114

Die Veranlassung von ep. 59 S. 91. Meine Erklärung von ep. 59, 14 und ihre Aufnahme, Chapman und Caspar S. 92. Caspar über die »römische Sondergruppe« S. 92 f. Die Quelle von *principalis* S. 94. Das *unde* bezieht sich auf *principalis* und auf *Petri* S. 95 f. *Principalis* für *principis* S. 96 f. Bei Cyprian gerne ein Gedanke mit zwei Wendungen und in chiastischer Wortstellung ausgedrückt S. 97. *Unde* geht häufig auf Personen, nicht bloß auf

Seite

Sachen S. 97 f. Ein Relativ geht nicht selten auf ein in einem Adjektiv steckendes Substantiv S. 98—100. *Princeps* und *principalis* in zeitlichem Sinne S. 100—102. Der Sinn von *unde unitas sacerdotalis exorta est*: mit Petrus hat das eine *sacerdotium* begonnen S. 102—105. Das Verhältnis der *cathedra Petri* in ep. 59, 14 zur *cathedra una* in ep. 43, 5 S. 105. Der *locus Petri* in ep. 55, 8 S. 105—107. Die cathedra Petri im Gegensatz zu den Schismen S. 107 f. Optatus von Mileve adv. Parm. II, 1 und VII, 3 S. 108—110. Cyprian läßt an einem afrikanischen Urteilsspruch nicht rütteln S. 111 f. Zusatz: Adams Wandlungen und Wirrungen S. 112—114.

5. Die zweite Fassung (B) von de unitate c. 4 . . . . . 114—147

Chapmans, von Caspar übernommene Aufstellung S. 115 f. Caspars Zeitverwirrung S. 116 f. Die Lesarten in de unitate c. 19 S. 117—119. Cyprian hat an seinen Schriften überhaupt nichts geändert S. 119—122. Vergleich der beiden Fassungen in de un. 4: die zweite ist uncyprianisch S. 123—139. Bedeutung von *cathedra Petri* in der zweiten Fassung S. 128—130. Bedeutung von *primatus* bei Cyprian und anderwärts S. 130—139. Ep. 71, 3 Bedeutung von *adsumere* und *praesumere* S. 131—135 (dazu S. 183). Ep. 73, 25 S. 136 f. De pat. c. 19 S. 137. Ep. 69, 8 S. 137 f. (dazu S. 183)) In B fehlt, was bei Cyprian im Kampfe gegen Novatian ständig wiederkehrt, und umgekehrt fehlt im Kampfe gegen Novatian, was in B neu ist S. 139 f. Chapmans Aufbau der Handschriften und seine Voraussetzungen S. 141—144 (dazu S. 183 f.). Auf solchen Grund kann Cyprians Beitrag zur Entstehung der Primatslehre nicht gestellt werden S. 145 f. *Cathedra Petri* für Rom nicht neu S. 146—148. Seit wann *Primatus* (*Petri*) in römischem Munde? S. 148 Anm. 1.

6. Cyprians Haltung im Streite mit dem römischen Bischof Stephan . . . . . 148—152

Caspars Ansicht S. 148. Der Zweck von ep. 74 S. 149 f. Firmilian und Cyprian S. 150 f. Die Septembersynode 256 S. 151. Adams Anschauung S. 150 Anm. 1 und 152 f. Anm. 1. Cyprians Bischofskirchentum S. 153 f.

III. Das Dogma vom Papsttum . . . . . 154—179

Meine frühere dogmengeschichtliche Folgerung und die Urteile hierüber, sowie über Cyprian S. 154—157. Adams Ansicht S. 156. Die »Mängel« der cyprianischen Primatslehre S. 156. Caspar und Krügers Anschauung vom »Metahistorischen« der Primatslehre S. 157 f. Der Primat als Entfaltung der christlichen Seele (Wittig) S. 158. Die »Entelechie« (Adam) S. 158 f. Anm. 3. Die Lehre des Vatikanischen Konzils und ihre Tragweite S. 159—161. Die Bedeutung Cyprians für seine Zeit S. 161—163. Damals noch keine »Überlieferung« bezüglich einer Primatslehre S. 163 f. Cyprians Erklärung von Mt 16_{18} f. als Stiftungsbrief des Bischofsamtes und die Kirche seiner Zeit S. 164 f. Die geschichtlichen Stufen der Erklärung der Matthäusstelle S. 165—167. Der ursprüngliche Petrusgedanke und

Seite

sein Sündenfall S. 167 f. Nochmals Mt 16_{18} f. in der kirchlichen Umwelt Cyrians S. 168—170. Der Liber de rebaptismate S. 169 f. Die römische Kirche im damaligen Christen- und Priesterleben, Augustin und Mt 16_{18} f., Vincenz von Lerinum S. 170 ff. Anm. 2 (dazu S. 184). Die Stimmen des Ostens S. 171—178. Paulus; Hegesipp und Clemens von Alexandrien bei Eusebius, die Ps.-Clementinen S. 172 bis 174. Origenes S. 174 f. Ignatius von Antiochien und Irenäus S. 175—177. Dionysius von Alexandrien S. 177 f. Die Kirche des III. Jhs. kennt kein »Papsttum« S. 179.

Nachträge . . . . . 180—185

Namenverzeichnis . . . . . 186—188

Einleitung

Mein Buch »Cyprian und der römische Primat« (Leipzig 1910) hat seinerzeit eine Flut von Äußerungen kleineren und größeren Umfangs, ablehnenden und zustimmenden oder teils ablehnenden, teils zustimmenden Sinnes, gehässigen oder freundlichen oder kühl zurückhaltenden Tones hervorgerufen. In Deutschland, Österreich, der Schweiz, Frankreich, Italien, England und Amerika ist es beachtet und gewürdigt worden. Der Weltkrieg und die Umwälzungen, die er im Gefolge hatte, ließen dann diese wissenschaftliche Frage, wie so viele andere, in den Hintergrund treten. Doch weckte schon 1918 ein Akademievortrag A. v. Harnacks über Mt $16_{17\,f.}$ wieder ein lebhaftes Echo, das immer noch anhält[1]. Drehen sich diese Erörterungen um den ursprünglichen Wortlaut, den Sinn und die Echtheit der berühmten Matthäusstelle, so faßt der Königsberger, jetzt Freiburger Professor für Geschichte Erich Caspar in einer scharfsinnigen und glänzenden Untersuchung die Frage aufs Neue an, wann und von wem und wie jene Stelle erstmals auf den römischen Bischof angewandt worden sei und welche

[1] Siehe K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums (Festgabe für A. Deißmann, 1927, S. 259—319), wo, wie auch von Th. Hermann, in den Theol. Bl. 1926, Sp. 203 ff., die Literatur hierüber angegeben ist. Ders., Das Kirchenproblem im Urchristentum (Theol. Bl. 1927, Sp. 293 ff.). A. Juncker, Neue Forschungen zum urchristlichen Kirchenproblem (Neue kirchl. Ztschr. 1929, 2. H. S. 126 ff.). Eine Übersicht auf katholischer Seite von Bernh. Bartmann, Der Felsenbau Jesu (Theol. u. Glaube 1928, H. 1, S. 1 ff.). Siehe auch Joach. Jeremias, Golgatha und der hl. Felsen (Angelos 1926, S. 14—128), K. G. Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden 1927.

Folgen das zunächst gehabt habe[1]. Er kommt dabei zu neuen und überraschenden Ergebnissen, die uns, wenn sie sich bestätigten, zu einer gründlichen Berichtigung der bisherigen Vorstellungen über die Anfänge der Primatslehre nötigten. Demnach wäre auch sie nicht in Rom, sondern in Karthago, in Afrika, dem Mutterland der abendländisch-lateinischen Kirchensprache und Theologie geboren und dann erst von der römischen Kirche aufgenommen, genährt und großgezogen worden. Es handelt sich hier also nicht um die tatsächliche Inanspruchnahme eines Vorrangs, die auch für Caspar seit Viktor und Kallist außer Zweifel steht, sondern um dessen Begründung mit Mt 16 $_{17\,\mathrm{ff.}}$

Caspars Beweis- und Gedankengang ist, kurz angegeben, der: Die Berufung auf Mt 16 $_{18\,\mathrm{f.}}$ in Tertullians Schrift de pudicitia c. 21 ist nicht, wie bisher fast allgemein angenommen wurde, eine Äußerung des römischen Bischofs Kallist, gegen den als Urheber des berühmten »Edikts« über die Nachlassung der Fleischessünden sich die Schrift allerdings richtet, überhaupt nicht eine Äußerung von gegnerischer Seite, sondern eine von Tertullian selbst aus seiner früheren Gedankenwelt heraus gebildete und dem Gegner zugeschobene Begründung einer Sündennachlassungsgewalt. Mit römischen Vorrangsansprüchen hatte die Schriftstelle hier noch nichts zu tun und konnte nichts zu tun haben, weil damals Petrus noch nicht als der erste Bischof von Rom galt und es also eine römische *cathedra Petri* noch nicht gab. Cyprian war es, der, im Widerspruch mit seiner sonstigen Auffassung von der Kirche als einem Liebesbunde

[1] *Primatus Petri.* Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre. Weimar, Hermann Böhlaus Nachf. 1927, 79 S. (gleichzeitig erschienen in der Z. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. XLVII, Kanonist. Abt.). Caspar stieß auf diese Frage offenbar bei den Forschungen, die er in seinem hervorragenden, ebenfalls neue Ergebnisse bringenden und neue Durchblicke eröffnenden Werke »Die älteste römische Bischofsliste« (Schr. d. Königsb. Gelehrten Gesellsch., Geisteswiss. Kl., Jg. II, H. 4, 1926) niedergelegt hat. Durch seine, das einzelne eingehend und selbständig prüfende und dabei doch große und weite Gesichtspunkte gewinnende Methode unterscheidet sich Caspar vorteilhaft von Edgar Salin, der in seiner »Civitas Dei« (Tübingen 1926) die Dinge von der stolzen Höhe der modernen »Wesensschau« aus betrachtet und sich für historische — oder muß man jetzt historistische sagen? — und philologische Einzelheiten bei Cyprian vertrauensvoll der Führung des Jesuiten A. d'Alès (La théologie de Saint Cyprien, Paris 1922) überläßt.

gleichgeordneter Bischöfe, in der zweiten Fassung von de ecclesiae unitate c. 4 und in ep. 59, 14 eine Verbindung des Herrnwortes bei Matthäus mit der römischen *cathedra Petri* herstellte und mit diesem »Zauberwort die Idee des römischen Primats über die gesamte Kirche entfesselte« (S. 57). Er hat aber sofort auch »jene Zauberlehrlingstragik an sich selbst erfahren«, im Ketzertaufstreit, wo der römische Bischof Stephan das Wort aufgriff und gegen Cyprian selbst wandte, der sich nun zwar in seine frühere Stellung von de ecclesiae unitate c. 4 erster Fassung zurückzog, aber damit die Fernwirkung seines einmal gesprochenen Wortes nicht hintanhalten konnte. Immerhin bedurfte es einer langen »Inkubationsdauer«, bis dieser Keim sich zur vollen Lehre vom Primat entfaltete, ein weiteres Anzeichen dafür, daß er von außen her in den römischen Boden gesenkt worden ist.

Zu diesen überraschenden Ergebnissen hat A. v. Harnack in einer Akademie-Abhandlung[1] Stellung genommen, die ich erst einsehen konnte, als der erste Teil der nachfolgenden Untersuchung in der Hauptsache schon niedergeschrieben war. Er befaßt sich nur mit dem ersten Teil der Casparschen Schrift, lehnt dessen Anschauung ab und stellt seinerseits die Ansicht auf, daß Kallist seine Sündenachlassungsgewalt auf den Besitz des Grabes Petri, also mittelbar auf Mt 16 $_{18\,f.}$ zurückgeführt habe. Unter der vielerörterten *ecclesia Petri propinqua* in De pud. 21 sei nur die römische Kirche zu verstehen, die wahrscheinlich ausdrücklich genannt gewesen sei.

Gustav Krüger[2] lehnt sowohl Caspars wie v. Harnacks

---

[1] *Ecclesia Petri propinqua.* Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs (Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1927 XVIII, S. 139—152). Zurückgewiesen von P. Galtier, *Ecclesia Petri propinqua,* Rev. d'hist. eccl. 1928, S. 41—51, von Lagrange in der Revue biblique 1928, S. 150 ff.

[2] Mt 16 $_{18.\,19}$ und der Primat des Petrus. Theol. Bl. 1927, Sp. 302—307. H. v. Schubert lehnt in der soeben erschienenen 9. Aufl. seiner »Grundzüge der Kirchengeschichte« 1928, S. 123 f. die Aufstellungen Caspars ab. Ebenso P. Batiffol, in seiner neuesten Abhandlung *Princeps Apostolorum* (Rech. de Science relig. 1928, S 31—59) in einer kurzen Bemerkung (S. 39), desgleichen Lebreton (ebenda 1928, S. 427) und Draquet (Rev. d'hist. eccl. 1928, S. 725 f.) in ihren Besprechungen der Casparschen Schrift. K. Bihlmeyer (Tüb. Theol. Quartalschr. 1927, S. 407 f.) findet, daß Caspars Untersuchung neben viel Anregendem und gut Gesagtem manches Zweifelhafte und Schiefe enthalte.

Deutung der genannten Stelle ab, glaubt aber, daß im übrigen Caspars Aufstellung bezüglich Tertullians de pud. 21 »der Nachprüfung standhält und somit bei künftigen Erörterungen über die Anfänge des Primats in Rechnung zu setzen ist«. Auch bezüglich Cyprians ist er, mit gewissen Vorbehalten, zu »weitgehender Zustimmung« bereit.

Am eingehendsten hat sich bisher mit Caspars Ausführungen Karl Adam[1] befaßt, der ja früher schon den Anfängen des römischen Primats und dessen biblischer Begründung seine Aufmerksamkeit zugewandt hatte. Er hält Caspars Aufstellungen, die „sich, zumal in ihrer zweiten Hälfte, wie ein historischer Roman lesen", im wesentlichen für verfehlt. In seinen eigenen Darlegungen aber, näherhin in denen über die cyprianische Primatslehre, läßt er nebenbei, ohne es mit einer Silbe anzudeuten, seine frühere Auffassung von wichtigen, ja entscheidenden Stellen, einfach unter den Tisch fallen. Leider erschienen seine neuen Untersuchungen erst, als die meinen schon druckfertig vorlagen, so daß ich nur nachträglich in Zusätzen und Anmerkungen darauf eingehen konnte, während ich seine früheren sofort in Betracht gezogen habe.

Natürlich hat Caspar bei seinen Erörterungen auch die Literatur, soweit sie ihm wichtig erschien, herangezogen, darunter auch mein Buch »Cyprian und der römische Primat« (1910)[2], meine Studie »Kallist und Tertullian« (Heidelberg 1920)[3] und meine »Cyprianische Untersuchungen« (Bonn 1926)[4]. Darum möchte ich im folgenden meinerseits wieder seine Aufstellungen prüfen und meinen Standpunkt zum Ausdruck bringen. So verführerisch nämlich jene gehalten und begründet sind, so wecken sie doch in ihrem ersten Teil, bezüglich Tertullians, schwere Bedenken und scheinen mir in ihrem zweiten Teil, bezüglich Cyprians, geradezu unhaltbar zu sein.

---

[1] Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre. Tüb. Theol. Quartalschr. 1928, S. 161—256.

[2] Künftig angeführt mit CP.

[3] Künftig angeführt mit KT.

[4] Künftig angeführt mit CU.

I. Die Primatsfrage bei Tertullian

In seiner montanistischen Schrift De pudicitia[1], worin er das die Nachlassung von Fleischessünden verkündende »Edikt« eines Bischofs bekämpft, redet Tertullian den Gegner in c. 21, 9 f. also an:

De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes[2]*. si, quia dixerit Petro Dominus: 'super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis', vel: 'quaecumque adligaveris vel solveris in terra, erunt adligata vel soluta in caelis'* (Mt 16 $_{18}$f.), *idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et adligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri proquinquam: qualis es evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? 'super te', inquit, 'aedificabo ecclesiam meam', et 'dabo tibi claves', non ecclesiae, et 'quaecunque solveris vel adligaveris', non quae solverint vel adligaverint.*

Daß der in der Streitschrift so leidenschaftlich bekämpfte

[1] Ausgabe von Preuschen [2] 1910, von Rauschen 1915. Im allgemeinen führe ich Tertullians Schriften nach der Ausgabe Oehlers an.

[2] In KT S. 96 Anm. 2 habe ich der Esserschen Übersetzung dieses Satzes mit »woher du dieses Recht für die Kirche in Anspruch nimmst« zugestimmt, wie es jetzt auch Caspar (S. 11 Anm. 3) und P. Galtier (Rev. d'hist. eccl. 1927, S. 469) tun. Ich bin aber inzwischen an ihrer Richtigkeit irre geworden. Wie Bardy (Revue de Sc. relig. 1924, S. 10 f.) im Anschluß an P. de Labriolle und Batiffol und gegen d'Alès ausführt, war Tertullian mit dem von ihm bekämpften Bischof darin einig, daß die Kirche das Recht der Sündennachlassung habe (pud. 21, 7); dagegen bestritt er, daß sie es durch die Bischöfe (den *numerus episcoporum*), und nicht vielmehr durch die Geistbegabten, ausübe (21, 16 f.). Es handelt sich also nach Tertullians Anschauung doch um eine »Usurpation« des Bischofs. Dazu kommt, daß Tertullian, soviel ich sehe, *usurpare* nie mit einem fremden Dativus commodi verbindet, sondern stets allein gebraucht im Sinne von »etwas für sich in Beschlag nehmen«, vgl. Scorp. 12 (I 529 Oehler), Apol. 39 (I 202), Res. carn. 51 (II 534) u. a. Das trifft auch bei anderen Schriftstellern zu, und nur vereinzelt wird noch ein *sibi* beigefügt, nie aber ein Dativ, der eine Beschlagnahme für einen anderen anzeigen würde.

pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum (1, 6) nicht, wie manche Theologen meinen[1], ein karthagischer Bischof, sondern ein römischer, und zwar Kallist (217—222) gewesen sei, dem auch Hippolyt Nachsicht gegen die sinnliche Lust der Menschen und freigebige Lossprechung vorwirft[2], nimmt auch Caspar an. Während man aber bisher fast allgemein der Ansicht war, daß Tertullian an der angeführten Stelle einen fremden Text, eben eine Begründung seines Gegners, wiedergebe, glaubt Caspar im Anschluß an den diese Möglichkeit offen lassenden E. Preuschen[3], daß Tertullian hier, wie auch anderwärts gerne, den Einwand selber bilde und dem Gegner in den Mund lege, und er sucht diese Auffassung durch stilkritische, textkritische und sachkritische Erwägungen zu erhärten.

1. Die drei Beispiele, die Caspar heranzieht, haben in der Tat mit unserer Stelle eine gewisse stilistische Ähnlichkeit. Es sind pud. 18, 1 ff.: *sed haec inquit* (= sagt man, könnte man sagen), *ad interdictionem pertinebunt omnis impudicitiae* . . . Prov 6 $_{32-36}$ *hoc si de ethnico putaveris dictum, certe de fidelibus iam audisti* . . Bibelstellen. *quid si et hic respondere concipias* etc.? pud. 6, 1 ff.: *plane si ostendas, de quibus patrociniis* . . *expandas, ad hanc iam lineam dimicabit nostra congressio, praescribam tamen* etc . . . *ceterum si qua vobis exempla in sinu plaudent, non opponentur huic, quam defendimus, disciplinae.* c. 3 $_{1}$ ff.: *sed prius decidam intercadentem ex diverso responsionem* . . . *si enim, inquiunt,* etc.

---

[1] Zu den von mir in KT S. 8 angeführten Forschern kommen neuestens Bardy (L'édit d'Agrippinus, Rev. des Sciences relig. 1924, S. 1—25) und Donini (L'editto di Agrippino, Ric. Rel. 1925, S. 56—78. Ippolito di Roma 1925, S. 184), die beide das Edikt Agrippin zuschreiben und die römische Kirche aus dem Bußstreite ganz ausschalten. Ebenso, entsprechend seinem früheren Standpunkt, Adam (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 167 ff.). Manche unterscheiden zwischen einem allgemein gehaltenen Erlaß Kallists und einem auf die Fleischessünder beschränkten Erlaß Agrippins: so Franses (Studi catholica 1924/25, S. 248 ff.), desgleichen jetzt Graf Preysing (ZkTh 1926, S. 143—150), ferner Galtier (Le véritable édit de Calliste, Rev. d'hist. eccl. 1927, S. 465—488). Dagegen halten an Kallist als Verfasser des von Tertullian bekämpften Ediktes fest d'Alès (Rech. de Science relig. 1920, S. 254—256. 1928, S. 547 f.), Figini (Scuola Cattolica 1924, S. 204—211), Batiffol (Rech. de Sc. rel. 1928, S. 39), Buonaiuti (Il Cristianesimo nell'Africa Romana 1928, S. 199 ff.), L(agrange) in der Revue Biblique 1928, S. 150 ff.

[2] Refut. omn. haer. IX 12, 20 (249, 14 Wendland).

[3] Tertullians Schriften De poenitentia und De pudicitia 1890, S. 20, 39 u. 49.

Bei aller syntaktischen Ähnlichkeit kommt aber doch nur pud. 6 als eigentliches Seitenstück zu c. 21 in Betracht; denn an den beiden anderen Stellen liegen offenkundig Einwände gegen Ausführungen vor, die Tertullian soeben oder kurz vorher selber gemacht hat. In pud. 3 handelt es sich zudem um einen Gedanken, der sicher oft genug gegen die montanistische Strenge geltend gemacht wurde. Nur in c. 6 wird, wie in c. 21, nicht ein Einwand, sondern ein selbständiger Beweis des Gegners eingeführt, und dieser scheint allerdings in c. 6 bezüglich der hier vorgebrachten ATlichen Beispiele der Einbildungskraft und Schriftkenntnis Tertullians entsprungen zu sein. Aber bei dem mit c. 7 beginnenden Fortgang, der die NTlichen Beispiele bringt, ist dies nicht mehr der Fall: hier werden deutlich katholischerseits wirklich vorgebrachte Schriftstellen entkräftet. Mehr als eine Möglichkeit ist also für pud. 21 jedenfalls nicht zu gewinnen.

Es gibt aber bei Tertullian viel treffendere stilistische Gegenstücke, als Caspar nach Preuschen vorgeführt hat. Adv. Marc. III 3 (II 124 Oehler): die Marcioniten sagen, Christus habe keiner vorherigen Ankündigung bedurft, weil er sich sofort selber durch Taten als Sohn Gottes erwiesen habe. Tertullian weist dies ab, da Christus selber Mt 24 $_{24}$ die Beweiskraft der Wunder allein in Frage gestellt habe: *Aut quale est, si inde se voluit probari et intellegi et recipi, ex virtutibus dico, unde ceteros noluit* etc. . . . . *si quia prior eis venit et prior virtutum documenta signavit, idcirco, quasi locum in balneis, ita fidem occupavit . . vide ne et ipse in condicione posteriorum deprehendatur. . .*

Die stilistische Übereinstimmung mit pud. 21 springt hier in die Augen. Die sachliche Übereinstimmung liegt darin, daß beidemal mit *si quia . . . idcirco* etc. ein zur Stütze des gegnerischen Standpunktes bzw. zum Einwand gegen Tertullians Anschauung dienender Gedanke eingeführt wird. Dieser Gedanke stammt nun zwar in adv. Marc. zweifellos von Tertullian selber. Aber für pud. 21 ist daraus doch nichts zu folgern, weil in adv. Marc. der Einwand deutlich innerhalb eines noch laufenden Gedankenganges steht und sich gegen eine Aufstellung wendet, die Tertullian selber zuvor gemacht hat, während in pud. 21 der gegnerische Gedanke neu ist und die Erörterung weiterführt, auf einen neuen Gesichtspunkt lenkt. Daß das eine Mal die Anschauung Tertullians, das andere Mal die des Gegners sich

auf ein Schriftwort stützt, ist für die stilistische und sachliche Bewertung der beiden Stellen belanglos.

Eine andere Stelle ist in adv. Marc. III 12 (II 137). Marcion beruft sich darauf, daß Christus nicht unter dem Namen Emmanuel aufgetreten sei, den Jesaias geweissagt habe; er sei also auch nicht der Christus des Jesaias. Tertullian entgegnet ihm: es handle sich hier nicht um den Klang, sondern um den Sinn des Namens. Emmanuel bedeute »Gott mit uns« und das treffe bei Christus zu. Marcion selber sage doch: er wird »Gott mit uns« genannt, d. h. Emmanuel:

Aut si tam vanus es, ut, quia penes te Nobiscum deus dicitur, non Emmanuel, idcirco nolis venisse illum, cuius proprium sit vocari Emmanuel, quasi non hoc sit et Deus nobiscum, invenies apud Hebraeos christianos, immo et Marcionitas, Emmanuelem nominare, cum volunt dicere Nobiscum deus.

Tertullians Ausführungen sind hier unehrlich und spitzfindig. Marcion legte offenbar Gewicht auf den Wortlaut der Stelle bei Jes 7_{14}: »et vocabitur nomen eius Emmanuel«, und er übersetzte das Wort mit »Gott mit uns«. Diesen »Namen« hat Christus nicht geführt. Tertullian aber unterschiebt ihm das Zugeständnis, daß Christus tatsächlich so genannt werde, wie er auch seinen damaligen und heutigen Lesern weismacht, es habe unter den Hebräisch redenden Christen (also den Judenchristen) auch Marcioniten gegeben! In solchem Zusammenhang nun unterschiebt er dem Gegner einen Gedanken, den dieser niemals als den seinen anerkannt hätte, der sich aber auch durch diesen Zusammenhang und die ganze Fassung als Fündlein des Schriftstellers verrät. Zudem handelt es sich auch hier, wie in adv. Marc. III 3 um einen Einfall innerhalb eines engeren Zusammenhangs, nicht um einen die Sache selbst weiterführenden Gedanken, wie in pud. 21.

Sehen wir uns noch andere Wendungen in adv. Marc. an, die mit pud. 21 verglichen werden könnten.

III 11 (II 136): *Aut si dixeris* etc. (wahrscheinlich ein Gedanke Tertullians).

IV 4 (II 164), *Quid nunc si negaverint Marcionitae* etc. (etwas, was Tertullian wahrscheinlich erfahren hat).

IV 7 (II 171): *Aut cur eum increpuit* (Lc 4_{35})? *si quasi mentitum in totum . . . si quasi ex parte mentitum* (Abweisung

von Erklärungen einer Schriftstelle, die die Marcioniten wahrscheinlich vorgetragen haben).

IV 13 (II 187 f.): *Sed et cur Petrum?* (Namensänderung) *si ob vigorem fidei . . . an quia* etc.? (Erörterung von Möglichkeiten).

IV 14 (II 189): *Nam et si putas creatoris quidem terrenas promissiones fuisse, Christo vero caelestes* etc. (ein von Marcion wirklich aufgestellter Satz).

IV 26 (II 231): *Nam si putas sic accipiendum* (nämlich Lc 14 $_{19}$) etc. . . . *resistet tibi prior sensus* etc. (wahrscheinlich eine marcionitische Erklärung).

IV 19 (II 206): Die Marcioniten führen, wie andere Ketzer, Lc 8 $_{19}$ ff. (bzw. Mt 12 $_{48}$) als Beweis dafür an, daß Christus nicht eigentlich geboren worden sei, und sie sagen, daß man Christus die Ankunft seiner Mutter und seiner Brüder *temptandi gratia* gemeldet habe. Tertullian lehnt das ab und sagt: *Et tamen ex abundanti causas temptationis expostulo . . . si ut scirent natusne esset* etc. (es handelt sich also um eine mögliche Zweckbestimmung der *temptatio,* die aber wahrscheinlich dem Gedanken der Ketzer entspricht).

IV 37 (II 259): *Aut si et hic creatorem finxerit austerum* etc. (Anwendung eines marcionitischen Satzes auf einen besonderen Fall, ohne daß Marcion selbst diese Anwendung gerade hier gemacht haben muß).

V 7 (II 295): *Passurus autem* (Strafe) *a quo ero? si a creatore* etc. . . . *Et quale erit* etc. . . . *si ab illo deo* etc. (die gegnerische Ansicht wird durch Zergliederung in verschiedene Möglichkeiten oder richtiger Unmöglichkeiten abgewiesen).

V 8 (II 296): *Sed et quare mulier potestatem super caput habere debebit* (I Cor 11 $_{10}$)? *si quia ex viro . . . adicit etiam: propter angelos. quos, id est cuius? si creatoris apostatas . . . si vero propter angelos dei* (wie vorhin).

V 10 (II 303): *Denique si proponit exempla grani tritici vel alicuius eiusmodi* (tatsächlich vorgebrachtes Beispiel).

V 18 (II 327): Eph 3 $_{10}$ *Cuius dicit principatibus et potestatibus? si creatoris, quale est ut ea . . . aut si ideo etc.* (siehe zu V 7 u. 8).

V 19 (II 331): *Aut si haec pseudapostoli nostri et Judaici evangelizatores de suo intulerint* (nämlich einige Worte in Col 1 $_{15-17}$, die Marcion tatsächlich gestrichen hat) . . . *quale est ut* etc.

Nun kommt aber nicht bloß stilistisch, sondern auch sachlich pud. 21 sehr nahe einer Stelle in de anima 21 (II 589). Tertullian wendet sich hier gegen die Annahme der Valentinianer, daß Adam *triformis* (d. h. carnalis, animalis und spiritalis) gewesen sei: *Quid enim spiritale in illo? si quia prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: »Hoc os ex ossibus meis«* etc. (Gen 2_{23} f.) . . . *hoc postea advenit* etc.

Hier liegt offenbar nicht ein Einfall Tertullians, sondern eine mit Gen 2_{23} f. gestützte gegnerische Anschauung vor. Das ist daraus zu ersehen, daß sie der Schriftsteller schon in c. 11 (II 573) mit den Valentinianern in Verbindung gebracht und abgelehnt hat. Einen eigenen Einfall würde er nicht zweimal zur Sprache bringen und zurückweisen[1].

Ähnlich verhält es sich mit einer Stelle in de carne Chr. 10 (II 445), wo Tertullian sich gegen solche wendet, *qui carnem Christi animalem affirmant: Et hic itaque causas requiro si, ut animam salvam faceret, in semet ipso suscepit animam Christus . . . non video cur eam carnem fecerit animalem induendo carnem . . . item cum praesumant* etc. c. 11: *sed aliam argumentationem eorum convenimus* etc. . . . *hoc autem quale erat* etc.

Es handelt sich hier also um wirkliche *argumentationes* der Gegner.

Wir sehen demnach, daß unser Schriftsteller mit derartigen Wendungen ebenso tatsächlich ihm vorliegende Gedankengänge der Gegner, wie eigene Einfälle und Vermutungen zum Ausdruck bringt. Aus der sprachlichen Fassung allein läßt sich also nicht entscheiden, ob jeweils das eine oder das andere zutrifft. Immerhin wird man sagen können, daß im zweiten Falle zumeist der Gedanke durch den ganzen Zusammenhang, in den er eingebettet ist, als Eigentum Tertullians kenntlich wird.

Auch dem *qualis es* etc. in pud. 21 ist noch Aufmerksamkeit zu schenken. Während nämlich ein *quale est* etc. sehr häufig ist — ich zähle etwa 35 Fälle, von denen einige uns schon begegnet sind —, um einen wirklichen oder möglichen Gedanken des Gegners ad absurdum zu führen, eine Vorstellung als unmöglich hinzustellen, kommt das persönlich gefaßte *qualis es*, wenn ich mich nicht täusche, außer in pud. 21 nur noch zweimal vor, monog. 11 (I 777) und adv. Marc. V 1 (II 276).

[1] Nur die *ecstasis* oder *amentia* Adams ist wohl Zutat des Montanisten, für den die Prophetie eben in diesem Zustand erfolgt.

Monog. 11 redet Tertullian den Christen, der eine zweite Ehe eingehen will, an: *Ut igitur in Domino nubas secundum legem et apostolum (si tamen vel hoc curas): qualis es id matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, a viduis, quarum sectam in te recusasti.*

Adv. Marc. V 1 bestreitet er seinem Gegner das Recht, sich auf Paulus zu berufen, da dieser für den rechten Glauben spreche: *Aut si ad nostram fidem spectas, recipe quae eam faciunt. si ad tuam provocas, ede quae eam praestruunt. aut proba esse quae credis; aut si non probas, quomodo credis? aut qualis es adversus eum credens, a quo solo probatur esse quod credis? habe nunc et apostolum de meo sicut et Christum, tam meum apostolum quam et Christum. iisdem et hic dimicabimus lineis, in ipso gradu provocabimus praescriptionis* etc.

Nun spricht Tertullian in monog. 11 allerdings nicht zu einem bestimmten und ihm bekannten Christen, sondern er stellt sich eben einen Christen vor, der eine zweite Ehe schließt; aber einen Christen, der wirklich eine solche Ehe schließen will, nicht bloß einen Gegner, den er Gründe dafür vorbringen läßt. Und der Fall, den er hier voraussetzt, kam zu seinem Leidwesen in der Kirche nicht selten vor. Auch in adv. Marc. V 1 ist Tertullian überzeugt, daß nur der zweite Teil des Entweder-Oder zutrifft, daß sein Gegner in Wirklichkeit nicht mit dem, sondern nur gegen den Apostel Paulus glaubt. Es handelt sich also an beiden Stellen nicht um eingebildete, sondern um wirkliche Lagen und Sachverhalte. Sollte nun an der dritten Stelle, pud. 21, mit dem scharfen Geschütz nicht eine tatsächliche, sondern nur eine eingebildete Stellung des Gegners beschossen sein? *Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem?* »Wie kommst du mir vor[1], wie stehst du da mit deiner Verdrehung und Verzerrung der klaren Absicht des Herrn?« Könnte Tertullian mit einer solchen Wendung einen Gedankengang, einen Schriftbeweis bekämpfen, den er selber ausgedacht und dem Gegner untergeschoben hätte? Man ist ja bei

[1] So ist *qualis es* mit Gerh. Esser (Bibl. d. Kirchenväter [2] Tertullian II 1915, S. 465 Anm. 2) wiederzugeben, nicht »ja, wer bist du denn?«, wie Rolffs (Das Indulgenzedikt d. röm. Bischofs Kallist 1893, S. 55) übersetzt, ohne daß Caspar (S. 5) es beanstandet. Auch Krüger Sp. 303: »wer bist du?« und v. Harnack, S. 146: »was für ein Mensch bist du?«

der leidenschaftlichen Kampfart des Afrikaners mancherlei gewöhnt, aber in diesem Fall müßte doch wohl ein einwandfreier Beweis dafür vorliegen, daß nicht anders gedeutet werden kann[1].

Die Ähnlichkeit von adv. Marc. V 1 mit pud. 21 beschränkt sich übrigens nicht auf das *qualis es* und seine unmittelbare Umgebung, sondern erstreckt sich auf die ganze Satz- und Gedankenfolge: *ede . . . proba . . . qualis es . . . credens . . . in ipso gradu provocabimus.* Pud. 21: *in hunc iam gradum decurram . . . exhibe igitur* etc. . . . *qualis es, evertens* etc. Vgl. auch ieiun. 13 (I 871 f.): *state in isto gradu, si potestis . . . movistis gradum . . . quale est autem* etc.

Außerdem finde ich noch zweimal ein *qualis est* bzw. *qualis erit.* Adv. Marc. 15 (II 193) sagt Tertullian, daß die Marcioniten das *Vae* bei Lc 6 $_{24}$ teils nur als *admonitio* (nicht als *maledictio*) fassen, teils als *maledictio* zugeben, aber es vom Schöpfergott (nicht vom Erlöser) ausgehen lassen; damit trete dessen *asperitas* ins Licht. Das läßt er nicht gelten:

Alioquin qualis est ille, qui, ut suam insinuaret bonitatem, creatoris opposuit asperitatem? infirma commendatio est, quae de alterius destructione fulcitur.

Tertullian begegnet hier also mit dem *qualis est* einer wirklichen Schrifterklärung der Gegner. IV 20 (II 209) führt er ferner aus, die Dämonen in dem Besessenen von Gerasa (Lc 8 $_{28}$ ff.) hätten, vom marcionitischen Standpunkte aus betrachtet, nicht Jesum, sondern den Schöpfer um Gnade bitten sollen. Aber sie erhielten von Jesus Gnade:

Quo merito? quia mentiti erant, quia saevi dei filium eum fecerant? et qualis erit qui mentitos iuvabat, qui infamantes sustinebat?

Hier führt Tertullian mit dem *qualis erit* den gegnerischen Standpunkt mit einer notwendig aus ihm sich ergebenden Folgerung ad absurdum, nur setzt er statt eines *quamquam* ein *quia* und macht damit aus einem Umstand, der kein Hindernis bildete, einen Grund, ein »Verdienst«.

Auch diese Beobachtungen sind also der Casparschen Auffassung von pud. 21 nicht günstig. Außerdem zeigen uns alle um die Kirchenzucht und den sittlichen Wandel sich drehenden

[1] Vgl. dazu Adam 1928, S. 189.

Streitschriften, wie eifrig damals in den Gemeinden strittige Punkte erörtert, Gründe vorgebracht und widerlegt, Schriftstellen angeführt und zurückgewiesen wurden, und welch lebhaften Anteil Tertullian an diesem Gedankenaustausch genommen hat. Auch das läßt vermuten, daß in dem Streit um die Sündennachlassung Mt 16 $_{18}$ f. schon eine Rolle gespielt habe, bevor Tertullian in pud. 21 darauf einging. Freilich ist damit nicht gesagt, daß die Stelle gerade von Rom aus in die Erörterung geworfen wurde. Es könnte ja auch, wie Adam[1] annimmt, von karthagischen Verteidigern des »Edikts« geschehen sein. Nun ist Adam sicher mit seinen Darlegungen im Recht, daß die von Tertullian in pud. 21 bekämpfte Deutung von Mt 16 $_{18}$ f. mit dieser Stelle nur die bischöfliche Binde- und Lösegewalt begründet, nicht etwa eine davon sich unterscheidende Sondergewalt Petri, die auf den römischen Bischof und nur auf ihn übergegangen wäre. Aber ein römischer Ursprung dieser Erklärung ist damit auch noch nicht ausgeschlossen.

Caspar zieht (S. 10 f.) aus den von Adam gesammelten tertullianischen Stellen, an denen Petrus mit Anspielung auf Mt 16 $_{18}$ f. als »typischer Repräsentant der *ecclesia*« erscheint[2], den Schluß, daß diese Stelle schon vor pud. ein Tertullian »vertrautes Zitat« gewesen sei, »dessen Exegese ihn intensiv beschäftigte«, daß dann das Edikt des römischen Bischofs ihn aus eigenem Antrieb veranlaßt habe, den bestimmten Sinn, den

[1] Cyprians Kommentar zu Mt 16 $_{18}$ in dogmengeschichtlicher Beleuchtung II. Der Kommentar der übrigen afrikanischen Theologie. Tüb. Theol. Quartalschr. 1912, S. 203 ff. 209 ff. 1928, S. 180 betrachtet Adam den in diesem Schriftbeweis steckenden Gedanken nicht mit Unrecht als ein Stück der kirchlichen Tradition überhaupt.

[2] Praescr. c. 22 (II 20): *latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum et solvendi et ligandi in caelis et in terris potestatem?* Scorp. c. 10 (I 522 f.): *nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum.* Monog. c. 8 (I 773): *Petrum solum invenio maritum per socrum: monogamum praesumo per ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura.* Vergessen ist dabei die bissige Bemerkung in ieiun. c. 15 (I 875): *et si claves macelli tibi tradidit, permittens esui omnia ad constituendam idolothytorum exceptionem, non tamen in macello regnum dei inclusit.* Auch Kellner und Esser haben in ihrer Übersetzung (Bibl. d. KV ² Tert. II, S. 553) die boshafte Anspielung nicht bemerkt. Die »Schlachthausschlüssel« stehen im Gegensatz zum »Reiche Gottes« (und zu den »Himmelsschlüsseln«).

ecclesia in diesem Bibelwort habe, vor sich selbst und anderen klarer herauszuarbeiten, als es bisher in seinen Schriften geschehen war. »Deshalb stellte er nunmehr die beiden möglichen Interpretationen, *ecclesia* = Hierarchie, und *ecclesia* = die Geistträger, als fingierte These der Gegner: *ecclesia* = *numerus episcoporum*, und eigene Antithese: *ecclesia* = *spiritus* einander entgegen«. Von einer »intensiven Beschäftigung« mit der »Exegese« der Bibelstelle ist aber nichts wahrzunehmen, vielmehr zeigen Tertullians Äußerungen nur, daß ihm Petrus als »typischer Repräsentant« der Kirche auf Grund jener Stelle in aller Unbefangenheit und ohne weiteres Nachdenken geläufig ist, bis das »Edikt« — und wohl auch dessen Begründung mit Mt 16_{18} f. — ihn stutzig machte und zum Nachdenken zwang[1].

2. Hinsichtlich der Einzelerklärung des Textes wertet Caspar (S. 11 f.) die Schwierigkeiten aus, die der Satz: *idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam*, jedem Versuch bereite, den Wortlaut des gegnerischen Satzes wiederherzustellen. Er läßt weder die Ansicht von Rolffs gelten, der *ad te* (bzw. *et ad te*), noch die Essers, der eher *id est* etc. als einen Zusatz Tertullians betrachtet, und er glaubt, daß eben der Schriftsteller den ganzen Satz frei gebildet habe, da »*id est* als Element der indirekten Rede, d. h. Wiedergabe eines fremden Textes, gar nicht zu verstehen« sei (S. 6). Hier liegt in der Tat eine gewisse Schwierigkeit. Hat der Gegner gesagt: »Die Binde- und Lösegewalt ist auch auf mich übergegangen«, und Tertullian dies dann gedeutet: »d. h. auf jede *ecclesia Petri propinqua*«? Oder hat er gesagt: »die Gewalt ist auf jede *ecclesia Petri propinqua* übergegangen«, und Tertullian dann mit *et ad te* die Anwendung auf den Gegner gemacht? Oder kann er nicht auch das Ganze gesagt haben: »Diese Gewalt ist auch auf mich, d. h. auf jede Petrus nahe Kirche übergegangen«? Sehen wir uns einmal den Gebrauch von *id est* bei Tertullian und anderen Schriftstellern an. Tertullian gebraucht es, wie nachher Cyprian sehr häufig, aber meist so, daß damit der erste Teil, das zuerst

[1] Wenn de ieiunio nach pud. geschrieben wäre, wie auch schon angenommen wurde, könnte man in der in der vorigen Anmerkung angegebenen Stelle c. 15 eine Anspielung auf pud. 21 und den Gebrauch, der katholischerseits von Mt 16_{18} f. gemacht wurde, erblicken. Nach meinem Nachweis (KT S. 27 ff.) geht aber de ieiun. der Schrift de pud. voran.

genannte Wort, erklärt wird. Pud. 21, 15: *adligare id est retinere.* 21, 11: *in ipso . . . id est per ipsum.* Adv. Marc. IV 22 (II 215): *ecstasin id est amentiam,* V 9 (II 302): *sermo dei id est Christus,* V 17 (II 323): *recapitulare id est ad initium redigere vel ab initio recensere,* V 8 (II 297) usw. Doch fehlt es nicht an Stellen, wo das Umgekehrte der Fall sein dürfte. Adv. Marc. IV 11 (II 183) schreibt Tertullian: *'aperiam' inquit* (Ps 77 $_2$) *'in parabolam os meum', id est similitudinem.* Wenn v. Harnack[1] recht hat, so bot der ihm vorliegende Text von Lc 5 $_{36}$: *dicebat autem et similitudinem* (nicht ἔλεγε δὲ καὶ παραβολήν), da er sonst selbst das ihm geläufige Wort *parabola* beibehalten und sich den Beweis hätte ersparen können. Demnach hätte hier Tertullian durch *id est* die Verbindung mit dem nachher genannten, ihm von außen gebotenen Wort hergestellt. Aber auch ohne v. Harnacks Erklärung, die mir hier nicht ganz zwingend erscheint, greift Tertullian mit *id est similitudinem* auf seine vorausgehenden Ausführungen zurück, wo wiederholt das Wort *similitudo* vorkommt: er stellt also durch *id est* die Verbindung mit einer schon vorliegenden Wendung her. Ähnlich dürfte es sein in pud. 3, 3: *paenitentiae fructum id est veniam:* die *venia,* von der schon die Rede war und immer wieder die Rede sein wird. Diese Stelle ist um so bemerkenswerter, als vorher eine *responsio ex diverso* angeführt ist, worin die *venia* eine Rolle spielt. Zwar hat hier Tertullian den übrigens naheliegenden und sicher von den Gegnern oft vorgebrachten Gedanken als Einwand gegen seine soeben gemachten Ausführungen selbst gebildet (s. o. S. 6f.), aber das ändert nichts daran, daß er mit *id est* auf ein schon vorliegendes Wort zurückgreift. Adv. Marc. V 20 (II 333): *sed fides praedicantium quorundam vera id est simplex:* auch hier scheint mit *simplex* an den aus dem vorausgegangenen *ex simultate* sich ergebenden gegensätzlichen Begriff der *simplicitas* angeknüpft zu sein, der dann im Fortgang wieder ein *nimis docta* zum Gegensatz hat. Ganz klar aber ist adv. Marc. III 12 (II 137): *Deus nobiscum dicitur id est Emmanuel.*

Cyprian ist in dieser Hinsicht ergiebiger[2]. Idola c. 13 (30, 1): *hinc magistris eorum atque primoribus, hoc est quos et*

[1] Marcion [2] 1924, S. 180.

[2] Siehe meine CU S. 33.

doctrina ille et sapientia revincebat, accensa ira etc. Hier ist mit *hoc est* deutlich der Grund angegeben. Ep. 3, 3 (471, 16): *quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit.* Hier bezeichnet *id est* deutlich die Folge, die Vermittlung (= und damit), wie ep. 66, 4 (729, 19) zeigt: *qui dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt*: Lc 10 $_{16}$. Ebenso ist es in de dom. or. 36 (293, 25): *qui in Christo hoc est in lumine semper sumus,* de mort. 15 (306, 9): *multi . . moriuntur, hoc est . . de saeculo liberantur,* ep. 48, 2 (581, 9): *dominico legit interim nobis id est auspicatus est pacem, cum dedicat lectionem,* ep. 55, 8 (630, 1): *cum Fabiani locus id est cum locus Petri . . vacaret.* An den bekannten Stellen ep. 38, 3 (607, 16): *communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem,* und ep. 55, 1 (624, 13): *te secum hoc est cum catholica ecclesia communicare* kann der Sinn sein: die Gemeinschaft mit (dem katholischen) Cornelius und so mit der katholischen Kirche, aber ebenso auch: die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche und deshalb mit Cornelius (siehe CP S. 80ff.). Wenn aber Ambrosius de excessu fratr. Satyri I 47 (Mi. PL 16, 1306 A) schreibt: *utrumne cum episcopis catholicis hoc est cum Romana ecclesia conveniret,* so begründet der zweite Teil den ersten[1].

Novatian de trin. 18 (63, 9 Fausset): *sic ergo et Christus, id est imago dei et filius dei, ab hominibus inspicitur, qua poterat videri* (dem Zusammenhang nach gibt *id est* den Grund für die Sichtbarkeit an); p. 66, 8: *Dominus ergo Sodomam subvertit, id est Deus Sodomam subvertit* (weil *Dominus,* darum *Deus*). Sehr bezeichnend c. 24 (87, 15): *hanc autem substantiam, id est sanctum hoc quod ex illa genitum est, filium Dei esse proposuit:* hier wird mit *id est* auf das vorher angeführte Schriftwort Lc 1 $_{55}$ Bezug genommen.

Ps.-Cypr. de aleat. c. 2 (94, 8 Hartel): *ut constet nos, id est episcopos, pastores ovium esse spiritalium,* c. 3 (94, 16): *quoniam episcopium id est spiritum sanctum . . . excepimus.* De Pascha computus c. 14 (261, 26): *et per suam prophetiam magnae multitudini evangelium, id est novum testamentum confirmare* (mit Bezug auf *testamentum* in der vorher angeführten Stelle Dan 9 $_{27}$)[2].

[1] Ähnliche Wendungen finden sich im Decretum Gelasianum und bei Papst Hormisdas. Siehe CP S. 80 Anm. 1.

[2] Über einen eigentümlichen Gebrauch von *id est* in der ps.-cyprianischen

Firm. Mat. de errore c. 25 (117, 29 Halm): *cur Deus, id est* (= näherhin) *filius Dei, homo passus est fieri . . . hominem primum, id est Adam.*

In der Collectio Avellana schreibt in ep. 77, 4 (207, 3 Guenther) Bischof Flaccinus an den der Ketzerei bezichtigten Bischof Petrus von Antiochien: *etenim cribratus es canonice a praesulibus nostris, id est* (= und damit) *a principe apostolorum Petro, cui Dominus ait:* Mt 16 $_{19}$.

Papst Innocenz I in ep. 30, 1 (Migne PL 20, 590 A): *omnes fratres et coëpiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est sui nominis et honoris auctorem referre debere* (der Grund)[1].

Angesichts dieser Belege wird sich Caspars Behauptung, daß das *id est* in pud. 21 die fremde Herkunft einer der beiden Wendungen ausschließe, nicht halten lassen. Tertullian kann vielmehr sehr wohl ein ihm vorliegendes *et ad me* im Sinne des Gegners mit *id est ad omnem* etc. erklärt oder ein *ad omnem* etc. mit *et ad te* auf den Gegner zugespitzt haben. Das persönliche *Ego . . . dimitto* des Ediktes legt die Annahme nahe, daß der Gegner auch ein *et ad me* gebraucht habe[2]. Anderseits geht aus Tertullians ganzer Erwiderung hervor, daß schon im Gedankengang des Gegners die Kirche als Trägerin der Schlüsselgewalt bezeichnet ist. Es ist darum nicht einzusehen, warum nicht, wie auch Adam früher angenommen hat[3], der ganze Satz vom Gegner sollte stammen können: diese Gewalt ist auch auf mich, näherhin (überhaupt, oder weil) auf jede Petrus nahe

---

Schrift ad Novatianum siehe meine CU S. 366. Über *id est* bei Apuleius siehe Koziol, Der Stil des Apuleius 1872, S. 179 ff.

[1] v. Harnack, S. 148 Anm. 1: »Stets kann man über den Sinn von *id est* nur aus dem Zusammenhang entscheiden. Es kann die Gleichsetzung oder den Grund oder die Folge bedeuten.« Dagegen findet er die Gleichsetzung eines Singulars mit einem Plural (*ad te, id est ad omnem ecclesiam* etc.) »auffällig, ja kaum erträglich«. In ep. 77, 4 der Collectio Avellana und oben bei Ambrosius liegt aber eine solche Gleichsetzung vor. Adam (Qu.-Schr. 1928, S. 181): »*id est* will vertiefend, weiterführend verstanden werden, etwa im Sinne von *vel potius*, tieferhin, genauerhin«. Galtier (Rev. d'hist. eccl. 1928, S. 43): »*id est* est explicatif et justificatif.«

[2] Adam, Das sog. Bußedikt Kallists 1917, S. 47.

[3] In der Qu.-Schr. 1928, S. 169 ff. aber erklärt Adam das Edikt seinem ganzen Wortlaut nach für »Tertullians Gemächte«. »Das ganze Edikt ist, so wie es Tertullian vorlegt, ein dogmatischer Nonsens. Denn der episcopus episcoporum könnte höchstens entscheiden, daß künftighin bestimmte Unzuchtssünden vergebbar seien, er könnte aber nicht in feierlichem Akte diese Vergebung an den Buß-

Kirche übergegangen; in der Berichtsform: sie sei auch auf dich, d. h. auf jede Petrus nahe Kirche übergegangen.

Was bedeutet aber *ecclesia Petri propinqua?* Was ist eine »Petrus nahe Kirche«? Caspar weist alle bisherigen Erklärungen (von Rolffs, Preuschen, Esser, Adam) ab, auch die meinige, die dahin ging: »jede mit Petrus verwandte und zusammenhängende, von Petrus herstammende, zu Petrus in Beziehung stehende, d. h. eben jede katholische Kirchengemeinde« (KT S. 95). Sie »verurteile sich selbst schon durch die pleonastische Häufung der Vorschläge als unpräzis« (S. 12). Als ob bei einem Tertullian, dessen inhaltsschwere Begriffe einer kurzen Deutung und vollends einer Übersetzung oft die größten Schwierigkeiten bereiten, eine nicht einfache Erklärung schon sich selbst verurteilte![1] In Wirklichkeit bietet meine Erklärung — eine Erklärung ist es, keine »Übersetzung«, wie Caspar sagt — gar keine Häufung von »Vorschlägen«, sondern nur einen einzigen Vorschlag, einen einzigen Gedanken in seiner Inhaltsschwere und Vielseitigkeit, während Caspar selber gleich nachher (S. 13 f.) in jener Wendung — »zwei Gedanken vereint« findet.

Er verweist nämlich, nach dem Vorgange Adams[2], aber um den Gedanken einer »petrusnahen Kirche« als tertullianisches Sondergut darzutun, auf die bekannten Stellen, wonach die Apostel in den Städten, die sie besuchten, Kirchen gründeten, von denen dann die übrigen (späteren) Kirchen *traducem fidei et semina doctrinae* bezogen und beziehen, so daß diese selber als

willigen der Gesamtkirche faktisch vollziehen, wie es in dem *ego dimitto* ausgesprochen ist. Das könnte hic et nunc nur ein Bußpriester.« Damit kämpft Adam gegen Windmühlen. Selbstverständlich konnte der episcopus episcoporum in dem Streite darüber, ob die Kirche das Recht habe, Unzuchtssünden nachzulassen, mit seinem Satze nur sagen wollen: ich lasse (von jetzt an) diesen Sündern (meiner Gemeinde), wenn sie gebüßt haben, ihre Sünden nach (und ich habe das Recht dazu, denn usw.). Sonst hätte er sich vor der ganzen Kirche lächerlich gemacht. Aber auch Tertullian konnte, wenn er sich nicht von vornherein um jede Glaubwürdigkeit bringen wollte, ihn nur das sagen lassen, ob er nun einen römischen oder einen karthagischen Bischof im Auge hatte.

[1] *Quot paene verba, tot sententiae,* sagt bekanntlich Vincenz von Lerinum (Commonit. 18 [24], p. 28, 28 Jülicher[2]) von Tertullians Sprache. »Woher verfügt er über die seltenen Worte, die seine Schreibweise so schwierig, über die vielerlei Inhalte, die diese Worte oft so dunkel machen?" (Wilh. Weber, Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte 1929, S. 20.)

[2] Das sog. Bußedikt S. 48 f.

apostolicae gelten können, *ut suboles apostolicarum ecclesiarum* (praescr. c. 20. II 19), *pro consanguinitate doctrinae* (c. 33. II 30), ferner auf die Stellen, wo die Nähe apostolischer Kirchen hervorgehoben oder die Zugehörigkeit einzelner apostolischer Kirchen zu bestimmten Aposteln betont wird, praescr. 36 (II 34): *percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident . . . proxima est tibi Achaia, habes Corinthum; si non longe es a Macedonia, habes Philippos . . . si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est . . . ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitio coronatur, ubi apostolus Ioannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur*, c. 32 (II 29): *hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne conlocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum.* Daraus ergibt sich aber als »tertullianischer Begriff« nicht »apostolische Nähe«, sondern Nähe apostolischer Kirchen, und man käme damit auf den von Caspar schroff abgelehnten Vorschlag Essers bezüglich der *ecclesia Petri propinqua* zurück: auch hier müßte dann die »Nähe« der Kirche Petri gemeint sein.

Caspar findet jedoch in der Wendung »beide Gedanken vereint: 'petrusnahe', hier nicht geographisch, sondern der Abstammung nach (propinquus = verwandt), und: 'petrusnahe', ein Begriff, der nicht einfach jede katholische Kirche bezeichnen kann, wie H. Koch wollte, sondern der einen Korrelatbegriff 'Petrus ferner stehend' oder 'einem anderen Apostel nahe' involviert«. Allein das ist eine Verquickung zweier verschiedener Gedanken, mit deren einem er selber meiner Auffassung näherkommt, wenn er sie auch ablehnen zu müssen meint. Wenn er dann schließlich folgert, daß es eben Tertullian »selbst ist, der die römische Kirche eine *ecclesia Petri propinqua* nennt« (S. 15), so vergißt er ganz, daß doch von *omnis ecclesia Petri propinqua* die Rede ist, womit nicht die römische Kirche allein gemeint sein kann. Das liefe ja wieder auf die von Caspar (S. 11) mit Recht abgewiesene Auffassung von Rolffs hinaus, daß nur der römischen Kirche die Lossprechungsgewalt zugeschrieben sei. Auf einen solchen Gedanken hätte aber Tertullian so wenig und noch weniger kommen können als ein römischer Bischof. Aber auch der Gedanke einer »petrusnahen Kirche« im Unterschied von einer »Petrus ferner stehenden« oder einer »einem anderen

Apostel nahen« Kirche ist Tertullian fremd. Vielmehr stellt er, wie die von Caspar angeführten Stellen zeigen, die von Aposteln begründeten Kirchen einander grundsätzlich völlig gleich und bei der römischen Kirche hebt er den von drei Aposteln über ihr erstrahlenden Glanz hervor. Auch den eine apostolische Kirche (im engeren Sinne) suchenden anderen Kirchen läßt er grundsätzlich freie Hand, wenn er auch annimmt, daß sie die örtlich nächstliegende wählen werden. Ebenso macht er praescr. 22 (II 20) hinsichtlich der Kenntnis der Heilswahrheiten zwischen den Aposteln keinen Unterschied. Wie sollte er da auf einmal die anderen Apostel hinter Petrus zurücksetzen und eine diesem nahe Kirche anderen Kirchen, die ihm nicht so nahe stehen oder die einem anderen Apostel nahe stehen, hervorheben wollen?

Wie kommt Tertullian überhaupt dazu, einen dem Gegner — dem römischen Bischof Kallist, wie auch Caspar annimmt — zugeschobenen Beweis gerade auf Mt 16 $_{18}$ f. zu gründen? Warum nicht auf die andere Stelle Mt 18 $_{18}$, die der bibelfeste Mann doch sicher auch kennt, wenn er sie auch, soviel ich sehen kann, nie anführt[1]. Weil ihm Petrus als »typischer Repräsentant der ecclesia« geläufig war, sagt Caspar, wie wir schon hörten. Gut, aber da ist überall nur von der *ecclesia* die Rede, nie von einer (größeren oder geringeren) Petrusnähe. Und wenn man diesen Begriff mit dem Gedanken der »Repräsentanz« verbinden wollte, so wäre ihm die ganze Kirche »petrusnahe«, nicht die eine Gemeinde mehr, die andere weniger: Petrus ist »Repräsentant« der ganzen Kirche und damit jeder katholischen Kirchengemeinde, jede wäre ihm in dieser Hinsicht gleich »nahe«. Tatsächlich beanstandet Tertullian in seiner Entgegnung den Begriff einer *(omnis) ecclesia Petri propinqua* nicht, sondern stellt bloß den Inhalt des Begriffes *ecclesia* heraus: sie ist ihm nicht, wie seinem

[1] Vgl. v. Harnack (S. 146 u. Anm. 3), der — wohl in Erinnerung an Cypr. de un. c. 4 — auf Joh 20 $_{21}$ ff. verweist, wo Tertullian »zur Not finden konnte, was er bedurfte«. Ist es nicht sehr auffallend, daß weder Tertullian noch Cyprian jemals Mt 18 $_{18}$ anführt? Cyprian läßt nämlich an der genannten Stelle die Ausdehnung der dem Petrus zuerst verliehenen Gewalt auf die übrigen Apostel Joh 20 $_{21}$ ff. erfolgen, ebenso in den Ketzertaufbriefen. Auch in den Sententiae der Septembersynode v. J. 256 wird Mt 18 $_{18}$ nicht benützt. Fast könnte man glauben, die Stelle sei in der afrikanischen Bibel gar nicht gestanden. »Stand Mt 18 $_{18}$ nicht in seiner (Cyprians) Bibel?« fragt auch Adam (Th. Qu.-Sch. 1928, S. 255), ohne das Fehlen dieser Stelle auch bei Tertullian beobachtet zu haben (siehe jedoch die nächste Anmerkung).

Gegner der *numerus episcoporum*, sondern der *spiritus*, der *per spiritalem hominem* seine Entscheidungen kundgibt, und Petrus stellt für ihn nicht (mehr) die Amtskirche, sondern die nach ihm geartete Geisteskirche dar. Es stehen sich also in der Entgegnung Bischofskirche und Geistkirche gegenüber, nicht etwa »petrusnahe« und »Petrus ferner stehende« oder »einem anderen Apostel nahe« Kirchen. Auch wo er zunächst die Vollmacht Petri als eine persönliche bezeichnet, führt er aus, Christus habe gesagt: *dabo tibi claves*, nicht: *ecclesiae*, und: *quaecumque solveris vel adligaveris*, nicht: *quae solverint vel adligaverint*. Also auch hier faßt er die »petrusnahe« Kirche eben als *ecclesia* ohne allen Unterschied, und die »sie« in *solverint vel adligaverint* sind eben die Amtsträger (der *numerus episcoporum*)[1].

Ich bleibe also bei meiner Erklärung: *omnis ecclesia Petri propinqua* bedeutet jede Petrus verwandte, d. h. von Petrus abstammende, zu ihm in Beziehung stehende, mit ihm zusammenhängende Kirche, jede Kirche, deren Bischof sein amtliches Dasein auf Mt 16 $_{18}$f. zurückführen kann, also jede katholische Bischofskirche (mit Ausschluß aller häretischen und schismatischen Gemeinschaften). Diese Auffassung entspricht der Entgegnung Tertullians in pud. 21, entspricht, freilich in hierarchisch amtsmäßiger Zuspitzung, der Typik Petri für die Kirche auf Grund von Mt 16 $_{18}$f. in seinen früheren Schriften, entspricht der Bedeutung dieser Schriftstelle bei seinem »Schüler« Cyprian und später bei Optatus von Mileve und Augustin[2].

[1] Hier ist bezeichnend, daß Tertullian seinerseits sagt, Christus habe nicht gesagt *solverint vel adligaverint*, während doch *solveritis vel adligaveritis* näher gelegen hätte. Diese Wendung kann und will der schriftkundige Mann dem Herrn denn doch nicht absprechen, da sie in Mt 18 $_{18}$ zu deutlich steht. Sicher wäre es ihm nicht schwer gefallen, auch diese Stelle in seinem Sinne zu deuten und die Apostel als vorbildliche Geistesträger mit der Binde- und Lösegewalt betraut werden zu lassen. v. Harnacks Ansicht (S. 150 Anm. 1), daß als Subjekt zu *solverint vel adligaverint* nicht »ecclesiae« (oder die Bischöfe), sondern »Petrus et ecclesia» (nämlich die römische Kirche, nach seiner Verbesserung von »omnem« in »Romanam«) zu denken sei, ist sehr künstlich. Gewiß »liegt in der Verneinung des Plurals als solchen die Wucht der Gegenargumentation«, aber der natürliche Gegensatz zu Petrus allein sind nach dem ganzen Zusammenhang die, die sich als Nachfolger und Erben des Apostels betrachten, die Bischöfe. Und daß Tertullian diese meint, zeigt gerade der Umstand, daß er die dritte Person der Mehrzahl wählt und die zweite — wegen Mt 18 $_{18}$ — geflissentlich vermeidet. Die Ansicht v. Harnacks lehnt auch Krüger ab (Sp. 304).

[2] Siehe KT S. 80 ff. Ebenso fassen die Stelle jetzt Bardy (Rev. des

Daß *propinquus* wirklich den Inhalt haben kann, den ich ihm zuschreibe, den aber Caspar als »pleonastisch« ablehnt, mögen die anderen Stellen beweisen, an denen Tertullian das Wort gebraucht und die ich alle gesammelt zu haben glaube. Pud. 18, 8 wechselt *propinquum* mit *coniunctum*. 5, 8: *quis eam* (die *moechia* und *fornicatio*) *a cohaerentium corpore divellet, de vicinorum criminum nexu, de propinquorum scelerum complexu* (5, 3: *itaque moechia adfinis idololatriae*). De idol. 8 (I 76): *nulla ars non alterius artis aut mater aut propinqua est*. Apol. 16 (I 176): *nos quoque* (wir Christen) *ut Iudaicae religionis propinquos* (nach adv. Marc. IV 35, II 254 ist Jerusalem die *matrix religionis et fons*). De carne Chr. c. 1 (II 425): *Sadducaeorum propinquos* (die Ketzer, die die Auferstehung des Fleisches leugnen), vgl. res. carn. 2 (II 468): *secta Epicureis magis adfinis quam prophetis*, und ieiun. 2 (I 854): *proximum ethnicae superstitioni*. Praescr. 39 (II 37): *meus quidam propinquus* (ein ehemaliger Verwandter von mir). Dazu noch ad uxor. I 8 (I 682): *venter . . et quae ventri propinqua:* das einzige Beispiel, wo *propinquus* in örtlichem Sinne gebraucht ist, und hier ist es mit dem Dativ verbunden, sonst überall mit dem Genetiv.

Um die eigenartige Redeweise richtig zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der Ausdruck *catholica ecclesia* damals noch selten war, so oft auch das Gegenteil behauptet wird, und daß Tertullian ihn noch nicht gebraucht[1]. Wir verstehen nun vollends, warum er, der Sektierer und Schismatiker, den Bischöfen nur noch die *disciplinae officia* zuerkennt (pud.

Sciences rel. 1924, S. 19), Krüger (Sp. 304), Galtier (Rev. d'hist. eccl. 1927, S. 472, 1928, S. 46), Batiffol (Rech. de Sc. rel. 1928, S. 40), Adam (1928, S. 175, unter Zurücknahme seiner früheren Ansicht, daß nur die mit Rom nächst verbundenen afrikanischen Tochterkirchen gemeint seien). Dagegen weist L(agrange) in der Revue Biblique 1928, S. 151 diese Erklärung entschieden ab und er glaubt, daß Kallist »affirmait une dérivation sur sa personne comme chef de l'Église«. Das omnem etc. aber sei »successivement« zu verstehen: »à toi, c'est-à-dire à toute l'Église, non seulement contemporaine de Piere, mais à toujours, celle qui est nécessairement d'après la promesse de Iesus-Christ, proche de Pierre«. Karl Müller (Kirchengeschichte I ² 3 1929, S. 720 Anm. 1) denkt, ähnlich wie früher Adam, an eine Abstammung von der römischen Kirche und damit von Petrus. Aber eine solche Einschränkung der Schlüsselgewalt auf petrinisch-römische Kirchen mit Ausschaltung der anderen Apostelkirchen und deren Ableger (siehe auch Caspar oben S. 19* hätte Tertullian in ganz anderer Weise abgewiesen.

[1] Siehe darüber meine CU S. 102 ff. 104 Anm. 1.

21, 6), von ihrer apostolischen Einsetzung oder Nachfolge schweigt und Petrus nur als Vertreter der Geisteskirche gelten läßt, der er selber anzugehören glaubt.

Sprachlich steht also nach unserer Ansicht nichts im Wege, den ganzen vielumstrittenen Satz oder einen Teil von Kallist herzuleiten, und im letzteren Falle den einen oder den anderen Teil als tertullianischen Zusatz zu betrachten. Und nicht bloß das: die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Tertullian wirklich einen Gedanken des Gegners vor sich hat, wenn er sich auch nicht im Wortlaute festlegen läßt. Daß Kallist nur ein »Edikt« mit *Ego . . . dimitto* erlassen habe, wird auch Caspar nicht annehmen, wie er ja auch nachher (S. 62) bei Erörterung des Ketzertaufstreites durchaus den Forschern zustimmt, die schon in Cyprians ep. 73 einen römischen Traktat berücksichtigt finden[1]. Daß Kallist seine Haltung biblisch begründet hat, geht ferner aus Hippolyts Darstellung hervor[2]. Sollte er dabei das *quaecunque solveris* von Mt 16 $_{19}$ ebenso außer acht gelassen haben wie das *solveritis* von Mt 18 $_{18}$? Freilich fehlt unter den von Hippolyt berichteten Schriftstellen Kallists und ebenso im Schrifttum Hippolyts selber gerade Mt 16 $_{18}$ f. und Caspar versäumt nicht, darauf die Hand zu legen. Damit kommen wir zu seinem sachkritischen Einwand gegen die römische Herkunft des Beweises aus Mt 16 $_{18}$ f. in pud. 21.

Zusatz. Zuvor aber müssen wir noch zu Harnacks Auffassung von *omnis ecclesia Petri propinqua* Stellung nehmen[3]. Wie Caspar, so lehnt nämlich auch er die Erklärung mit »jede katholische Bischofskirche« entschieden ab (S. 147. 148 Anm. 3) und er meint, in diesem Falle hätte Tertullian einfach geschrieben »ad ecclesiam« oder »ad omnes ecclesias«. Allein das *Petri propinquam* hebt eben nochmals den Rechtsgrund hervor: sofern sie mit Petrus verwandt ist, von Petrus abstammt (und darum sich mit Recht auf Mt 16 $_{18}$ f. berufen kann). Der von

[1] Bezüglich Kallists spricht sich Caspar allerdings nicht deutlich aus und eine Bemerkung S. 15 könnte so verstanden werden, daß er dem römischen Bischof jede Begründung seines »Ediktes« absprechen wolle. v. Harnack versteht ihn (S. 142 ff.) in der Tat so und zeigt deshalb an einem Beispiel aus pud. c. 2, daß Tertullian hier eine gegnerische Begründung vor sich haben müsse. Ebenso beruft auch er sich auf Hippolyt.

[2] Refut. IX 12, 22 f. (250, 2 ff. Wendland).

[3] Vgl. dazu auch Adam (1928, S. 177 ff.), der Harnacks Aufstellung mit Recht als »grundfalsch« bezeichnet.

Harnack (S. 146) vermißte »Versuch, die Gegner das Recht aller Bischöfe aus dieser Stelle ableiten zu lassen«, liegt tatsächlich vor. Denn mit der Wendung *quid nunc et ad ecclesiam et quidam tuam, psychice* bestreitet Tertullian deutlich nicht etwa bloß dem römischen, sondern überhaupt dem »psychischen«, d. h. dem katholischen Bischof das Recht, sich für die Sündennachlassungsgewalt auf Mt 16_{18} f. zu stützen. Also fand er diese Folgerung auf gegnerischer Seite vor. Darum ist auch die von Harnack vorgeschlagene Textverbesserung verfehlt. Er betrachtet nämlich das *omnem* als Verderbnis aus *Romanam* und will den ursprünglichen Wortlaut *ad Romanam ecclesiam Petri propinquam* so erklären, daß Kallist den Besitz des Petrusgrabes als Rechtstitel für seine (und der römischen Kirche) Vollmacht hingestellt habe. Dagegen sprechen aber außer dem schon genannten Ziel des tertullianischen Gegenstoßes noch folgende Gründe:

a) Die Einschränkung der Schlüsselgewalt auf Rom hätte in einer Zeit, da jede Kirche sich als Verkörperung der Ecclesia betrachtete und im Vollbesitze ihrer Heilsgüter fühlte, nicht bloß den Montanisten Tertullian, sondern die ganze übrige Kirche auf den Plan gerufen. Harnack selbst bemerkt (S. 148), mit der umstrittenen Wendung könnten nicht alle die Kirchen gemeint sein, die Petrus gestiftet oder in denen er gewirkt habe, weil das auf den Unsinn hinausliefe, Mt 16_{18} f. gelte den Kirchen und Bischöfen von Jerusalem, Antiochien usw., nicht aber den anderen katholischen Kirchen, in deren Geschichte Petrus keine Rolle gespielt habe. Statt aber diese richtige Erkenntnis dahin auszudehnen, daß eine noch größere Einschränkung der Vergebungsgewalt den »Unsinn« nicht verringert, fährt er in merkwürdiger Folgerung weiter: »also bleibt nur die Möglichkeit übrig, unter *ecclesiam Petri propinquam* streng realistisch solche Kirchen zu verstehen, die dem Petrus räumlich nahe sind.« Also Petrusgrab, also Rom, also *omnem* verdorben aus *Romanam!* Gegen diese Erklärung gilt genau das, was der katholische Dogmatiker Esser seinerzeit gegen die ähnliche Auffassung von Rolffs gesagt hat[1]: »Eine solche Beweisführung (Kallists) hätte seinem Gegner leichtes Spiel geboten und würde im III. Jh. mit denselben Empfindungen wie heute aufgenommen worden sein.«

[1] Katholik 1902 II, S. 211.

b) Wie von allen denen angenommen wird, die das »peremptorische Edikt« dem Kallist zuschreiben, hat dieser seinen Erlaß als allgemein maßgebend hinausgehen lassen. Wie konnte er das, wenn die Nähe des Petrusgrabes den Ausschlag geben soll? Jedenfalls muß sein Vorgang auch in Afrika, auch in Karthago, gewirkt und Nachahmung gefunden haben, sonst wäre Tertullian kaum dagegen aufgetreten. Er erfuhr von einer Milderung des Bußverfahrens und bei seinen Nachforschungen stieß er auf das Edikt: *audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium* (pud. 1, 6). Auch von Cyprian erfahren wir, daß vor Jahren unter den afrikanischen Bischöfen eine Verschiedenheit in der Behandlung der Fleischessünder Platz griff, indem die einen ihnen Wiederaufnahme gewährten, die anderen nicht (ep. 55, 21 f.). Wie begründeten nun die afrikanischen Bischöfe ihre Gewalt, wenn Kallist sie vom Petrusgrab herleitete?

c) Wie wir oben gesehen haben, verbindet Tertullian *propinquus* im räumlichen Sinn mit dem Dativ, im bildlichen Sinn mit dem Genetiv. Es heißt aber: *Petri propinquam* nicht *Petro*[1].

d) Warum sollte Tertullian den Besitz des Petrusgrabes so gezwungen ausdrücken? Es ist einfach von Petrus die Rede, nicht von seinem Grabe, nicht von seinem Leibe.

e) Harnack sagt (S. 151) »die Apostelfürstengräber bzw. das Grab des Petrus«. Dieses »bzw.« verschleiert aber einen nicht belanglosen Unterschied. Denn damals wurde nie vom Grabe Petri allein, sondern stets von den Gräbern der beiden Apostelfürsten gesprochen, wenn es galt, die Bedeutung der römischen Kirche ins Licht zu setzen. Und nun soll auf einmal mit *Petri* nicht Petrus, sondern sein Grab gemeint sein![2]

---

[1] Vgl. auch L(agrange) in der Revue Biblique 1928, S. 151.

[2] S. 141 Anm. 3 schließt Harnack aus dem bekannten Satze des Polykrates von Ephesus im (zweiten) Osterfeierstreit (bei Euseb. hist. eccl. V 24, 2): καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται (mit der Erwähnung des Apostels Philippus und seiner Töchter, des Johannes, Polykarp usw.), daß Viktor sich in seinem peremptorischen Brief auf römische μεγάλα στοιχεῖα, also auf die Gräber Petri und Pauli, berufen haben müsse. Daß aber dieser Schluß aus dem καί (oder auch καὶ γὰρ καί) durchaus nicht zwingend und im vorliegenden Falle die Berufung auf μεγάλα στοιχεῖα wahrscheinlich zuerst von kleinasiatischer Seite ausgegangen ist, glaube ich in ZNW 1919/20, S. 174 ff. dargetan zu haben, ohne daß meine Ausführungen bisher widerlegt oder auch nur gewürdigt worden wären. (Nur Dieckmann S. J. ist in Ztschr. f. kath. Theol. 1921, S. 627 ff. darauf eingegangen und hat die Möglichkeit meiner

3. Der sachkritische Einwand Caspars (S. 16 ff.) geht dahin, daß eine Berufung auf Mt 16_{18} f. und die Bezeichnung des römischen Bischofs als Nachfolgers Petri, als Inhabers des Stuhles Petri, bis in die fünfziger Jahre des III Jhs. der damaligen kirchlichen Welt, auch der römischen Kirche ganz fremd gewesen sei. Weder im ersten Clemensbriefe, noch beim Hirten des Hermas, noch bei Irenäus, noch in ep. 8 der cyprianischen Sammlung, dem Schreiben der römischen Diakonen an den karthagischen Klerus wegen der Flucht Cyprians[1], noch in ep. 30, dem von Novatian verfaßten Schreiben des römischen Klerus an den karthagischen[2], noch in Novatians Schrift De trinitate, noch bei Origenes in seiner Exegese von Mt 16_{18} f., noch bei Hippolyt sei jemals diese Schriftstelle mit einem Vorrangsanspruch Roms in Verbindung gebracht. Das sei auch gar nicht möglich gewesen, da der Begriff einer römischen *cathedra Petri* noch gefehlt habe. Tertullian kenne wohl *cathedrae apostolorum*, aber Rom sei ihm eine apostolische Kirche durch Petrus, Paulus und Johannes (praescr. 36); er »exemplifiziere« freilich für die apostolische Sukzession in Rom bereits mit Petrus, der Clemens ordiniert habe (praescr. 32), aber der Terminus *cathedra Petri* fehle ihm noch. Das Muratorische Fragment nenne den römischen Bischofsstuhl einfach *cathedra urbis Romae ecclesiae*[3]. Hippolyt bezeichne zwar die Bischöfe als

Deutung zugegeben, wenn er auch selbst bei der bisherigen Auffassung bleibt). In der Streitschrift des römischen Kirchenmannes Cajus gegen den Montanisten Proklus (Euseb. II 25, 7), wo die Berufung auf die beiden Apostelgräber mit Ἐγὼ δὲ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι eingeleitet ist, liegt die Reihenfolge der Berufungen auf der Hand. Die beiden Fälle stimmen allerdings »ausgezeichnet zusammen«, sogar darin, daß jedesmal — Kleinasien in der Vorhand war.

[1] Siehe über dieses Schreiben meine Ausführungen in der Intern. kirchl. Ztschr. 1920, S. 229 ff.

[2] Es ist ein Versehen Caspars und steht im Widerspruch mit seiner eigenen Angabe über den Ort der Abfassung von De ecclesiae unitate (S. 27), wenn er (S. 17) ep. 30 geschrieben sein läßt, »nachdem durch Cyprians Rückkehr auf seinen Sitz die Lage geklärt war«. Cyprian kehrte erst nach Ostern 251 zurück. Siehe meine CU S. 80 und 124.

[3] Caspar glaubt (S. 21), daß das Muratorische Fragment wahrscheinlich Hippolyt zum Verfasser habe und er findet (Anm. 4) meine Arbeit hierüber (in ZNW 1926, S. 154 ff.), »zum mindesten. soweit sie sogar den römischen Ursprung anzweifelt, wenig überzeugend». G. Morin aber schreibt im Bull. d'anc. litt. lat. chrét. Nr. 567—569, p. [233 f.], »La réfutation de Koch me paraît excellente contre l'impressionisme de Harnack: aucune preuve n'a jamais été

Nachfolger der Apostel, aber die Vorstellung, daß er als römischer Bischof Nachfolger Petri sei, fehle ihm noch völlig. Eine römische *cathedra Petri* habe es auch erst von dem Augenblick an geben können, wo Petrus als der erste Bischof von Rom gegolten habe. Das sei aber damals noch nicht der Fall gewesen, da die Bischofsliste der Hippolytschen Chronik[1] Petrus und Paulus für sich voranstelle und die Bischofszählung erst mit Linus beginne, ebenso ihre früheste Ableitung, der Archetyp der von Mommsen als »Index« bezeichneten Papstkataloge.

Nun ist an den von Caspar vorgeführten Tatsachen allerdings nicht zu rütteln. Aber die Folgerung, die er daraus ziehen zu müssen glaubt, steht nicht ebenso fest. Vor allem drängt sich sofort die Frage auf: warum vermißt Caspar bei den genannten Schriftstellern auf einmal eine Verbindung von Mt 16_{18} f. mit einem Vorrangsanspruch des römischen Stuhles (S. 20 u. 25), da doch auch in pud. 21 die Bibelstelle nach seiner eigenen Annahme nicht für einen solchen, sondern nur für die Binde- und Lösegewalt »jeder petrusnahen Kirche« angezogen ist, nach unserer Ansicht für die Schlüsselgewalt jeder katholischen Kirchengemeinde und ihres Bischofs, wodurch die Stelle einen umfassenden Geltungsbereich erhält? Hier rächt sich die Unsicherheit, womit Caspar das *omnis ecclesia Petri propinqua* bald auf Rom bezog, bald weiter ausdehnte (s. o. S. 18 ff.). Gewiß bleibt es immer noch auffallend genug, daß die Stelle, von der Exegese des Origenes abgesehen, nicht einmal erwähnt wird. Aber es wird sich auch nicht behaupten lassen, daß jedesmal ein dringender Anlaß dazu vorgelegen hätte. Für einen römischen Vorrang kam sie in der Tat, wie schon bemerkt, noch nicht in Betracht, und ein Vorrang ist an all den angeführten Stellen auch nicht beansprucht. Bei näherem Zusehen wird man überhaupt finden, daß die römische Kirche, solange sie sich nur verpflichtet fühlte, den anderen Gemeinden in Liebestätigkeit und seelsorgerlichem Eifer voranzugehen, ganz gut ohne Schriftstelle auskam — in ep. 8 der cyprianischen Samm-

fournie de l'origine romaine du Canon, le passage sur Hermas semble même parler de Rome comme d'une ville étrangère«. P. Lagrange ist in der Rev. Bibl. 35 (1926), S. 83 ff. wieder für Hippolyt eingetreten. Donini (Ricerche religiose 1926, S. 127 ff.) aber scheint den Verfasser in Afrika zu suchen.

[1] Siehe darüber jetzt C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen 1929, S. 335 ff.

lung wird mit Joh 11 12 u. 21 15 neben Ezech 34 3 an die Pflichten der *praepositi* und *pastores* überhaupt erinnert —, und zu Mt 16 18 f. erst griff, als sie anfing diese Ehrensache in einen Rechtsanspruch umzubiegen.

Daß Hippolyt unter den von Kallist für seine Bußnachsicht vorgebrachten Schriftstellen Mt 16 18 f. nicht erwähnt, fällt deshalb weniger ins Gewicht, weil er mit καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν[1] zu verstehen gibt, daß er nicht alle einzeln aufzählen wolle. Die Matthäusstelle mag ihm auch unbequemer gewesen sein als dem Montanisten, der sie pneumatisch unschädlich machen konnte[2].

Was die *cathedra Petri* betrifft, so hat allerdings noch niemand diesen ausgeprägten Terminus und auch der später damit verbundene Gedanke, daß Petrus der erste Bischof von Rom gewesen sei, ist bis dahin noch unbekannt. Ja, Tertullian unterscheidet in de praescr. ganz deutlich die Bischöfe von den Aposteln und beginnt ihre Zählung nicht mit, sondern nach den Aposteln, wenn er in c. 32 schreibt:

Edant ergo origines ecclesiarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem[3].

Aber in dem *antecessorem* liegt doch schon ein Ansatz zur späteren Vorstellung. Und die *cathedrae apostolorum*, die in den apostolischen Kirchen *ipsae adhuc suis locis praesident* (c. 36), sind von den Aposteln gegründete Stühle, auf denen jetzt die Bischöfe dieser Gemeinden sitzen, vor ihnen aber wohl auch schon ein Apostel selber saß, freilich noch nicht als Bischof, sondern eben als Apostel, als *auctor et antecessor*. Wenn ferner in Rom »Clemens von Petrus ordiniert wurde« (c. 32), so erhielt Clemens den von Petrus gegründeten Stuhl, auf dem dieser wohl

[1] Refut. IX 12, 22 (250, 2 Wendland).

[2] Wollte man übrigens ganz feinhörig sein, so könnte man aus dem λέγων πᾶσιν ὅτι' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας im Vergleich mit der Fassung des Ediktes in pud. 1, 6 einen Anklang an Mt 16 19 vernehmen. Denn wer allen die Sünden nachlassen kann, ist überzeugt alles nachlassen zu können. Vgl. im übrigen KT S. 54 ff.

[3] Vgl. Iren. adv. haer. III 3, 1 (S. 427 Stieren): *qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis*, V 20, 1 (S. 720): *episcopi quibus apostoli tradiderunt ecclesias.*

auch schon selber saß, also — die *cathedra Petri*[1]. Wie man sieht, sind Gedanke und Wort zum Greifen nahe. Aber ausgesprochen sind sie noch nicht und noch weniger wird daraus ein Vorrang abgeleitet, wie es auch in pud. 21 nicht geschieht[2].

Caspars Beweisgang bestätigt also nur, was sich schon aus einer unbefangenen Erklärung dieser Stelle ergibt, daß hier Mt 16_{18} f. nicht für einen römischen Vorrangsanspruch verwendet sein kann, wie manche Theologen immer noch meinen. Dagegen ist nicht einzusehen, warum der Gedanke von pud. 21,

[1] Diese *cathedra Petri* liegt in dem nach C. Schmidts Nachweisen (Studien zu den Pseudo-Clementinen 1929, S. 91 ff.) um 220 im Ostjordanlande geschriebenen Briefe des Clemens an Jakobus vor, wenn Petrus in c. 2 (Clementina ed. de Lagarde 1865, S. 6, 26) spricht: Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὁμῖν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν, vgl. c. 19 (12, 17). Ein Vorrang ist damit ebensowenig verbunden, wie mit dem Stuhl Petri in Caesarea Stratonis, den Zacchäus erhält, Hom. 3, 63 (53, 25): τοῦτο εἰπών (Πέτρος), παρεστῶτι τῷ Ζακχαίῳ ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα, ἐβιάζετο ἐπὶ τὴν αὐτοῦ καθεσθῆναι καθέδραν. »Bischof der Bischöfe« ist ja Jakobus (Ep. Clem. 1 S. 6, 4). Der Apostel- bzw. Bischofsstuhl ist auch καθέδρα Χριστοῦ (Ep. Clem. c. 17, S 11, 32 Hom. 3, 60 S. 52, 32), θρόνος Χριστοῦ (Hom. 3, 70 S. 55, 22). So stellt auch Tertullian de monog. 8 (I 773) der *cathedra Moysis* eine *cathedra Christi* gegenüber, worauf der Klerus sitzt. Zur Zählung der Inhaber des »Stuhles Petri« vergleiche noch das nach Holls Nachweis (Gesammelte Aufsätze zur KG III 1923, S. 13—53) an der Wende des 5. zum 6. Jh. in Südgallien verfaßte ps.-tertullianische Gedicht adv. Marcionem, wo es III 276 f. (III 792 Oehler) heißt:

Hac cathedra Petrus, qua sederat ipse, locatum
maxima Roma Linum primum consedere iussit.

Es wird also Linus als erster Bischof gezählt auf dem Stuhle, worauf Petrus selbst gesessen hatte.

[2] S. 22 f. verweist Caspar für seine Ansicht, daß sich die Vorstellung von Petrus als erstem Bischof Roms erst nach der Mitte des III. Jhs. durchgesetzt habe, auch auf die Translation der Reliquien des Petrus und Paulus in die gemeinsame Grabstätte *Ad Catacumbas* an der Appischen Straße (29. Juni 258). »Man darf vielleicht sagen: wenn damals die römische Kirche im allgemeinen Bewußtsein der Gemeinde bereits als die *ecclesia Petri*, der römische Bischof als Nachfolger Petri gegolten hätte, würde man dann nicht die Reliquien des Petrus, die ja vorher von denen des Paulus getrennt ruhten — und bekanntlich auch im IV. Jh. wieder ihre Sondergruft an der alten vatikanischen Stätte fanden — in der eben [von Bischof Fabian, † 250] eingerichteten römischen Bischofsgruft beigesetzt haben?« Daß diesem Beweisgedanken die zwingende Kraft fehlt, läßt Caspar selber durch sein »vielleicht« erkennen. Welche Schwierigkeiten aber jener Translation im Jahre 258 entgegenstehen, kann man jetzt in den Ausführungen A. v. Gerkans (bei Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom ² 1927, S. 296 ff.) lesen.

der weder mit dem Begriff einer *cathedra Petri* arbeitet, noch aus Mt 16 $_{18}$ f. einen Vorrang Roms ableitet, nicht sollte von einem römischen Bischof stammen können. Ob dies wirklich der Fall ist, hängt von unseren vorausgegangenen Erwägungen ab und diese haben gezeigt, daß die bisherige Anschauung von der Herkunft der Berufung auf Mt 16 $_{18}$ f. in pud. 21 sehr wohl bestehen bleiben kann.

Nach meiner Auffassung scheidet also die vielerörterte Stelle für die Ursprünge des Primatsgedankens überhaupt aus. Es bleibt bloß die Tatsache, daß nach dem uns erhaltenen Schrifttum wahrscheinlich ein römischer Bischof, Kallist, es war, der erstmals aus Mt 16 $_{18}$ f. die amtsbischöfliche Schlüsselgewalt hergeleitet hat. Aus Tertullians Wendungen *Pontifex maximus quod est episcopus episcoporum* und *edictum et quidem peremptorium* ist aber doch wohl zu schließen, daß er zugleich seine Haltung als maßgebend betrachtet hat, freilich ohne sich auch dafür auf Mt 16 $_{18}$ f. zu berufen[1].

Adam, der 1912 (S. 209 f.) erstmals dargetan hatte, daß in de pud. 21 die Matthäusstelle nicht im späteren römischen Sinne verwendet sei, brachte 1917 (S. 48) doch wieder eine Richtung nach Rom hinein, indem er sie von einer »Gesamtheit der mit Rom in Verbindung stehenden Kirchen« sprechen ließ,

[1] Oder sollte die Kundgebung an und für sich, ohne einen Blick auf die anderen Bischöfe, zur Erklärung dieser spöttischen Ausdrücke genügen? In ep. 66, 3 sagt Cyprian von seinem Gegner, Puppian, daß dieser sich zum *episcopum episcopi et iudicem iudicis ad tempus a Deo dati* aufwerfe, weil er über Cyprian zu Gericht sitzen wollte und die Rechtmäßigkeit seines Bischofsamtes bestritt. Auf dem Septemberkonzil von 256 erklärt Cyprian den Begriff eines *episcopus episcoporum* mit *tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigere.* Und nun denke man an das Vorgehen Viktors im Osterfeierstreit! In dem Briefe des Clemens an Jakobus, der der von einem katholischen Christen um 220 stammenden Grundschrift der Pseudo-Clementinen angehört, wird Jakobus ἐπισκόπων ἐπίσκοπος genannt (Clementina ed. de Lagarde 1865, S. 6, 4), während er in seinem Vorbilde, dem den judenchristlichen Kerygmen des Petrus zugehörigen Briefe des Petrus an Jakobus als ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας angeredet ist (S. 3, 2 de Lagarde). Wie immer man jenen Titel im Clemensbriefe erklären möge — Carl Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen 1929, S. 105 ff. 328 ff., gibt ihm einen harmlosen Sinn —, so soll doch sicher Jakobus damit ausgezeichnet werden und eine die anderen Bischöfe überragende Stellung einnehmen. In seiner Schrift »Über die Segnungen Jakobs« (S. 12, 16 Diobuniotis-Beis 1911) schreibt Hippolyt, daß der Patriarch Jakob den Josef als ποιμένα τῶν ποιμένων εἰς ἐπίσκεψιν zu den Brüdern geschickt habe.

hat aber neuestens (Qu.-Schr. 1928, S. 175) die römische Beziehung wieder aufgegeben. Nach Caspar aber »ließ Tertullian mit seinem auf Rom gemünzten Wort von der *ecclesia Petri propinqua* den ersten Funken springen zwischen zwei Elementen, die sich bisher getrennt voneinander mit Gedankeninhalt geladen hatten; er meinte mit einem Blitz aus der biblischen Sphäre der Petrusverheißung Mt 16 $_{18}$ f. die hierarchisch-bischöflichen Aspirationen und die römischen Vorrangsansprüche insbesondere zu zerschmettern. In Wahrheit setzte er, ohne es zu ahnen, zwei Kraftzentren in Kontakt, die aus der Vereinigung des bisher Getrennten einen neuen Gedankenstrom von ungeheurer Gewalt, die Idee vom Primat des römischen Bischofs in der Gesamtkirche auf Grund der Petrusverheißung Mt 16 $_{18}$ f. erzeugten« (S. 23 f.).

Das ist sehr schön gesagt. Ob es aber wirklich so gegangen sein mag? Vor allem läßt Caspar hier wieder *ecclesia Petri propinqua* auf Rom gemünzt sein, obwohl es bei Tertullian *omnis ecclesia* etc. heißt und Caspar selber erklärt hat, daß die »Nähe« sich auf Petrus, nicht auf die römische Kirche beziehe. Die beiden »Elemente« oder »Kraftzentren« sind offenbar die römische Kirche einerseits, Mt 16 $_{18}$ f. andererseits. Der »Gedankeninhalt«, womit sie sich getrennt geladen hatten, ist dort ein — noch nicht biblisch begründeter — Vorrangsanspruch, hier die bischöfliche Schlüsselgewalt[1]. Indem nun Tertullian

[1] Die »Ladung« des zweiten Elementes, der Stelle Mt 16 $_{18}$ f., kann aber noch nicht besonders schwer gewesen sein, wenn mit Caspar angenommen wird, daß der in pud. 21, 9 abgewiesene Gedanke von Tertullian selber »fingiert« sei und keine Überlieferung für sich habe. Es bleiben dann nur die (S. 13 A. 2) angeführten Stellen aus Tertullian, von denen praescr. 22 auf Mt 16 $_{18}$ f. Bezug nimmt, ohne über den Sinn der Stelle auch nur eine Andeutung zu machen, de monog. 8 aber über eine Typik Petri für die *gradus ordinis* nicht hinausführt (siehe auch Adam, Theol. Quartalschr. 1912, S. 205 f.). Der Blutschlüssel in Scorpiace c. 10 öffnet nur dem Märtyrer selber den Himmel, wie das *feret secum* und die ähnliche Stelle in de anima c. 55 (II 643) zeigt (*tota paradisi clavis tuus sanguis est*), er verleiht nicht etwa eine Vollmacht über andere, wie Caspar meint. Richtig Adam (a. a. O. S. 205 Anm. 1): »In manchen Kreisen der Kirche erzeugte diese Hochschätzung der Märtyrer nicht bloß das Vertrauen auf die eigene Endbeseligung, sondern auch den Gedanken an ihre Vollmacht, anderen den Frieden zu geben. Als Katholik scheint Tertullian diesen Glauben zu billigen (ad mart. c. 1), als Montanist bekämpft er ihn (pud. c. 22).« Die erwähnte Stelle ad mart. c. 1 (I 5) ist aber nicht durchsichtig und enthält jedenfalls keine Bezugnahme auf eine »Schlüsselgewalt«.

diese hierarchisch-bischöfliche Gewalt bestritt, und die römischen Vorrangsansprüche — um die es sich, auch nach Caspar, im ganzen Streit gar nicht handelte! — biblisch zerschmettern wollte, dabei aber mit Bezug auf Mt 16 $_{18}$ f. von *omnis ecclesia Petri propinqua* sprach, soll er den Anstoß zur Verbindung der beiden Kraftzentren und damit zum Ursprung der römischen Primatsidee auf Grund von Mt 16 $_{18}$ f. gegeben haben. Das hat nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Cyprian, sagt Caspar weiter, sei es gewesen, der dann den Bund zwischen Rom und Mt 16 $_{18}$ f. fest geschlossen habe. Wie er in ep. 74, 2 (801, 6) zum ersten Male den Petrus als No. 1 der römischen Bischofsliste gezählt habe, indem er die Nachfolgenummer VIII des Bischofs Hyginus in der römischen Liste des Irenäus[1] in No. IX abänderte, so habe er den römischen Bischofsstuhl, indem er Tertullians unbestimmte Fassung *ecclesia Petri propinqua* zur festen Namengebung formte, *cathedra Petri* oder *locus Petri* genannt[2] und auch zum ersten Mal in der erhaltenen Überlieferung den Ausdruck *primatus Petri* gebraucht[3].

So stehen wir wieder vor der Frage nach dem römischen Primat bei Cyprian und damit, wie Caspar mit Recht sagt, vor dem eigentlichen Primatsproblem.

II. Die Primatsfrage bei Cyprian

Die Rolle, die Caspar dem Bischof von Karthago in der Geschichte der Primatslehre zuweist, habe ich schon eingangs (S. 2f.) kurz gezeichnet. Wir haben nun seinen Beweisgang im einzelnen zu prüfen. Das soll aber nur die eine Seite unserer Untersuchung bilden. Die Hauptsache wird sein, die Grundgedanken Cyprians über Petrus und sein Verhältnis zur Kirche und über die Stellung der römischen Kirche nochmals aus seinen Schriften scharf herauszuarbeiten und, wo es notwendig ist, auch aus der Folgezeit zu beleuchten. Dabei müssen natürlich auch die Ansichten anderer Forscher gestreift werden, und so wird meine Auseinandersetzung mit Caspar zugleich zur Ant-

[1] Adv. haer. III 4, 3 (S. 493 Stieren).
[2] Ep. 59, 14 (683, 10 Hartel), 55, 8 (630, 2).
[3] In der zweiten Fassung von de eccl. unitate c. 4.

wort an die Kritiker und »Widerleger« meines Buches »Cyprian und der römische Primat« (1910).

Mit Caspars Grundsatz, daß vom »Primat« in der festen begrifflichen Fassung der späteren römischen Lehre abgesehen und einfach von einer Erklärung der Quellen, d. h. der cyprianischen Texte, ausgegangen werden müsse (S. 25), wird jedermann einverstanden sein. Nur täuscht er sich, wenn er glaubt, daß alle bisherigen Arbeiten diesen Grundsatz außer acht gelassen hätten. Ich glaube vielmehr gerade nach diesem Grundsatz gehandelt zu haben, und zwar auch in einem Punkte, wo ihn, wie wir bald sehen werden, Caspar selber vergessen zu haben scheint.

1. De unitate c. 4: *Super unum aedificat ecclesiam*

Die Hauptstelle ist bekanntlich de ecclesiae unitate c. 4 u. 5. In c. 4 heißt es:

Loquitur Dominus ad Petrum: 'Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni caelorum, et quae ligaveris super terram, erunt ligata et in caelis, et quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in caelis' (Mt 16 $_{18}$ f.). *Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: 'Sicut misit me pater, et ego mitto vos; accipite Spiritum Sanctum: si cuius remiseritis peccata, remittentur illi, si cuius tenueritis, tenebuntur'* (Joh 20 $_{21-23}$), *tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur.* Cant 6 $_{8}$. *Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens:* Eph 4 $_{4-6}$.

Caspar (S. 27 ff.) ist mit mir darüber einig, daß die Schrift de unitate von Cyprian noch in seinem Versteck verfaßt wurde (vor Ostern 251), ehe er von der novatianischen Kirchenspaltung in Rom Kunde erhalten hatte, daß sie also nur die karthagi-

schen Aufrührer im Auge hat[1], daß ferner von den beiden Fassungen, in denen c. 4 handschriftlich überliefert ist, die angeführte die ursprüngliche ist[2]. Ebenso darin, daß Cyprian in Mt 16 $_{18}$ f. die Stiftung der monarchischen Bischofsgewalt und nur dieser erblickt (S. 30) und die Kirche »in horizontaler, nicht in vertikaler Ordnung« als einen Bund gleichgeordneter, für ihre Amtsführung nur Gott verantwortlicher Bischöfe betrachtet, der durch den 'Kitt der Eintracht' zusammengehalten wird (S. 34). Mit Recht zieht er die Stelle ep. 33, 1, die vor, und ep. 43, 5 die ungefähr gleichzeitig mit de unitate geschrieben wurde, und aus späterer Zeit ep. 70, 3 und 73, 7 zur Erklärung heran. »Es fehlt in der ersten Fassung von De unitate überhaupt jede Brücke hinüber zu jenem späteren römischen 'Primat'. Denn hier wie in den übrigen bisher angezogenen Briefen ist gar nicht von der römischen Einzelkirche die Rede. Die *una ecclesia*, die in Mt 16 $_{18}$ f. auf Petrus begründet ist, ist nämlich hier überall die Gesamtkirche, die alle Einzelkirchen umspannt« (S. 35).

Was versteht aber Cyprian unter der »Gründung der Kirche auf Petrus«? In CP S. 11 ff. 41 ff. kam ich zum Ergebnis, daß er den Petrus als ersten Baustein der Kirche betrachte, als den, der zuerst und zuerst allein mit der kirchlichen Gewalt ausgestattet wurde und der darum für immer Wahrzeichen der kirchlichen Einheit bleibt, ein Mahnmal für die späteren Geschlechter, daß die Kirche nach dem Willen ihres Stifters eine sein und eine bleiben soll. Über diese meine Erklärung spottete seinerzeit der englische Benediktiner Chapman in einer sonst sehr sachlich, ja freundlich gehaltenen ausführlichen Besprechung meines Buches[3]. Er hat damit einen Chor von »Spöttern« ins Leben gerufen[4], und auch Caspar (S. 33 u. A. 3) findet seinen

[1] Siehe darüber meine CU S. 83—121, bes. S. 98 ff. Damit stimmt es allerdings nicht, wenn Caspar S. 71 f. schreibt: »Das neue Problem, mit welchem Cyprian rang, die eine Kirche, war erwachsen aus der Gefahr, daß zwei Bischöfe gleichzeitig behaupteten, Repräsentanten der διαδοχὴ τῶν ἀποστόλων in einer Einzelkirche zu sein.« Denn als Cyprian de un. schrieb, war in Karthago noch kein Gegenbischof erhoben (s. CU S. 91 f.). Oder will Caspar nur sagen, daß diese Gefahr gedroht habe?

[2] Siehe CP S. 158 ff. und Caspar S. 27 Anm. 1.

[3] Revue Bénéd. 27 (1910) S. 453 Anm. 1: »Was für eine komische Art von Felsen!«

[4] Siehe z. B. Bruders in Ztschr. f. kath. Theol. 1911, S. 109 f.; Ernst,

Spott berechtigt, indem er es zugleich mit Chapman als »Übersetzungsfehler« tadelt, daß ich den Cyprian sagen lasse: mit Einem beginnt der Kirchenbau. Nun weiß natürlich auch ich, daß *super* »auf« heißt, nicht »mit«, und der Satz *super unum aedificat ecclesiam* zu übersetzen ist: auf Einen baut er die Kirche. Aber es handelt sich doch gerade darum, was Cyprian darunter verstehe, und das habe ich mit dem gerügten Satz, den ich ausdrücklich als »Erklärung« bezeichnete (S. 13), kurz angeben wollen. Und wenn ich sagte, der Satz *super unum* etc. finde seine Erklärung in den beiden anderen Sätzen *unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit* und *exordium ab unitate proficiscitur*, so ist diese »Interpretation« nicht auf jenem »Übersetzungsfehler« aufgebaut, wie Caspar meint, sondern der vermeintliche »Übersetzungsfehler« beruht auf dieser »Interpretation«: die beiden anderen Sätze zeigen nach meiner Ansicht, was Cyprian mit dem *super unum* etc. besagen will, was er unter dem Bau der Kirche auf »Einem« versteht[1]. Der Streit geht nicht darum, wie ich Mt 16_{18} f. auffasse, sondern wie Cyprian diese Stelle angewandt habe, und da ist die Sonderbarkeit und Merkwürdigkeit einer Erklärung sonst noch nie gegen ihre Tatsächlichkeit ins Feld geführt worden, d. h. dagegen, daß sie wirklich aufgestellt worden sei. Sonst müßte

---

Cyprian und das Papsttum 1912, S. 32 f.; d'Alès, La théologie de S. Cyprien 1922, S. 114 Anm. 1 u. a. Bei Casel (Rev. Bénéd. 1913, S. 414) ermäßigt sich der Spott zu einem »Lächeln« über das »merkwürdige Sinnbild«, das selbst eine »orientalische Phantasie« überkäme. Dabei läßt Casel mich sagen, daß nach Cyprian die moralische Einheit der Bischöfe »durch den eine Zeitlang allein an der Spitze stehenden Petrus gesinnbildet und — gewährleistet« werde, während ich natürlich nie von einer »Gewährleistung« spreche und davon gar nicht sprechen kann. Dem Pater Kneller S. J. (Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 79, 1910, S. 77) stand beim Lesen meiner Ausführungen über de un. sogar »der Verstand still«, und dieser Stillstand scheint bei ihm länger angehalten zu haben. J. M. Heer meint (Lit. Rundsch 1914, Sp. 359), ich vermische mit dem Bilde vom Fundament das andere Bild vom *lapis angularis*, wovon Cyprian nichts wisse. Ich auch nicht. Über die Bedeutung des »Ecksteins« siehe übrigens jetzt Jeremias in der Zeitschr. Angelos 1926, S. 117 ff.

[1] Siehe auch Adam, Theol. Qu.-Schr. 1912, S. 107 Anm. 1: »Cyprian selbst erklärt das *super unum* hier ausdrücklich im Sinne eines zeitlich gefaßten *ab uno, ab unitate*. . . . Cyprian waltet über das *super unum* (sc. *Petrum*) so souverän wie sein 'Meister' Tertullian, der *super ipsum* (sc. *Petrum*) = *in ipso* = *per ipsum* setzt. Vgl. de pud. 21: *super te, inquit, aedificabo ecclesiam . . in ipso ecclesia exstructa est, id est per ipsum, ipse clavem imbuit.*«

man einer Unsumme von Schrifterklärungen nicht bloß die Daseinsberechtigung, sondern das Dasein überhaupt absprechen.

Von Caspar, dem Nichttheologen, kann man nicht verlangen, daß er mit den Wunderlichkeiten und Lächerlichkeiten, die die Schrifterklärung schon gezeitigt hat, bekannt sei. Die Theologen aber scheinen ihre Kenntnis hier zu verleugnen. Wie klar lautet z. B. der Satz I Tim 2_4: »Gott will, daß alle Menschen selig werden«, und wie erklärt ihn Augustin in seinem Kampfe mit den südgallischen Theologen! Drei Erklärungen bringt er vor, die eine so gezwungen und unmöglich wie die andere — Alle, die selig werden, würden es nur durch Gottes Willen, oder: mit »allen Menschen« seien eben alle *praedestinati* gemeint, unter denen alle Menschenklassen vertreten seien, oder: Gott mache uns wollen, daß alle Menschen selig werden[1] —, aber man hat daraus nicht geschlossen, daß er nicht so erklärt haben könne. Welche Deutungen haben die Worte: »Das ist mein Leib« usw., aber auch Mt 16_{18} f. selbst schon gefunden![2] Soll noch an die üppigen Blüten der Allegorese erinnert werden?

Im Grunde genommen steckt in jenem Spotte eine »misérable petitio principii«[3], die Voraussetzung, daß Cyprian, wenn er von der Erbauung der Kirche auf den einen Petrus spricht, dies ebenso oder ähnlich meinen müsse, wie man es später verstanden hat, daß er also bei der Anwendung des darin liegenden Bildes mindestens die Bautechnik habe im Auge behalten müssen.

---

[1] De corrept. et gratia 14, 44 (MPl. 44, 913); 15, 47 (916). Epist. 217, 6, 19 (417, 27 ff. Goldbacher CSEL 57).

[2] Zu den wechselnden Auslegungen von Mt 16_{18} f. bei Augustin siehe seine Retract. I 21, 2 (97, 15 ff. Knöll) und Adam, Theol. Qu.-Schr. 1912, S. 217 ff. und zu späteren Erklärungen F. Gillmann, Zur scholastischen Auslegung von Mt 16, 18, Archiv f. kath. KR 1924/25, S. 41 ff. Die Erklärung, die ich Cyprian zuschrieb, wird übrigens noch in der Gegenwart vertreten. So schreibt Joh. Hausleiter (Jesus 1911, S. 85): »Der erste Bekenner des vollen messianischen Glaubens soll und wird in seinem Bekenntnis und Zeugnis der erste Baustein sein, an den sich alle weiterhin zu dem Bau des Hauses zu verwendenden Steine anschließen werden.« Dazu bemerkt freilich Oskar Holtzmann (Deutsche Literaturztg. 1911, Sp. 2386): »Die Auslegung Th. Zahns in allen Ehren — Rom und ein bibelfester Protestant wissen das anders.« Siehe Th. Zahn, Das Matth.-Evang.[4] S. 725 ff., Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons I, S. 163 f.

[3] Eine Wendung Chapmans (Rev. Bénéd. 1902, S. 249 Anm. 2) gegen Benson.

Das verlangen dieselben Theologen, in deren Kreisen ganz unbedenklich der Papst »Fundament und Spitze« der Kirche genannt wird, was sicher ein »komisches« Gebäude ergibt[1]. Übrigens sagt schon Clemens von Alexandrien einmal: »Beides, Fundament und Überbau, ist Christus, durch den der Anfang und das Ende«[2]. Ebenso schreibt Pelagius zu Eph 2 $_{20}$: *ideo autem et fundamentum et summus est* (sc. Christus), *quia in ipso et fundatur et consummatur ecclesia*[3]. In Apoc 7 $_{14}$ steht das unmögliche Bild von Kleidern, die im Blute des Lammes weiß gewaschen wurden.

Aber Cyprian muß das Bild vom Kirchenbau technisch richtig durchgeführt haben, wie wenn er vorher Baumeister und nicht Redner gewesen und dies zeitlebens geblieben wäre. Und doch schreibt dieser Cyprian in de un. 23 (231, 8) mit Verquickung zweier Bilder: *una ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata:* ein zusammengekitteter Körper! Und fast gleichzeitig mit de un. in ep. 43, 5 (594, 5): *una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata:* auch hier ist es — bei der üblichen Erklärung der Stelle, siehe aber weiter unten — ein »komischer« Stuhl, der auf dem ruht, der auf ihm sitzt, oder ein sonderbarer Stuhlinhaber, der den Stuhl trägt, auf dem er sitzt! De hab. virg. 2 (188, 7) kommt die Wendung *fundamentum . . . proficiscitur.* Nach Firmilian (ep. 75, 17; 821, 17) wären (bei gewöhnlichem Verständnis) auf Petrus die *fundamenta ecclesiae* gestellt, nicht die Kirche: da läge also Petrus noch weiter in der Tiefe. Ähnlich bei Gregor von Elvira Epith. II p. 146 (G. Heine 1848) nach cod. Rot. u. Port.: *Petro . . . super quem fundamentum est ecclesiae*[4]. Nach der

[1] So z. B. bei Mauro Cappellari (Gregor XVI), Il Trionfo della Santa Sede e della Chiesa (Ausgabe von 1837, S. 252); Ernst Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt I (1904) S. 178, aber auch anderwärts häufig.

[2] Strom. VII 10, 55 (Stählin III 41, 2).

[3] p. 356, 9 Souter 1926. Man beachte, wie diese Alten genau das von Christus sagen, was später vom Papste ausgesagt wird. Zu »Fundament und Spitze« vgl. auch Seneca ep. 23, 1: *fundamentum hoc esse dixi: culmen est.* Zeno Veron. Tr. I 2, 1 (ML 11, 209 C): *tribus in rebus christiani culminis fundamenta constituit, id est in spe, in fide et in caritate.*

[4] Nach Chapman (1910 S. 448) denkt sich Cyprian Petrus »als den Felsen, auf den das Fundament gelegt werden sollte«, und er glaubt, daß Firmilian

zweiten Fassung von de un. 4 wäre die Kirche auf die *cathedra Petri* gegründet — ein »komisches« Gebäude, dessen »Fundament« ein Stuhl ist! Bei Papst Pelagius I hat der Herr *fundamentum ecclesiae in apostolicis sedibus* gestellt (ep. 4, 4; ML 69, 398 B). Die Baukunst bei Hermas, Sim. IX 2 ff., hätte sicher den Beifall Vitruvs so wenig gefunden, wie den eines heutigen Baumeisters. Ja, wenn sich der Bau der Kirche auf Petrus bei Cyprian nach Adam und Caspar (S. 34) in einer »horizontal, nicht vertikal gerichteten« Verfassung auswirkt, so scheint mir auch das den Bauregeln wenig zu entsprechen und zum mindesten keine »Hochkirche« zu ergeben. Wenn aber Karl Heim (Das Wesen des evangelischen Christentum [2] 1926, S. 36) erklärt, daß ein »Fundamentsein« etwas Einzigartiges und Einmaliges sei, das jede Nachfolge und Vererbung ausschließe, dann springt man katholischerseits rasch vom Bau ab und entgegnet ihm mit Bartmann, diese Auslegung hefte sich krampfhaft an die wörtliche Bedeutung des Ausdrucks Fundament oder Fels (Theologie u. Glaube 1928, S. 11). Dagegen beim Verhältnis des Grundsteins zu den anderen Steinen besteht man krampfhaft auf dieser wörtlichen Bedeutung und setzt voraus, daß Cyprian ebenso gedacht haben müsse.

Fragt man, was denn nun eigentlich Cyprian unter dem Bau der Kirche auf Petrus verstanden habe, so erhält man, soweit nicht einfach die spätere römische Anschauung eingetragen wird, sehr unbestimmte Antworten. »Was übrig bleibt,« sagt Chapman[1], »ist offenbar die Metapher, die der Herr gebraucht, der Name, den er Petrus gibt: dies allein ist ausreichend, um die Einheit des Baues, der auf ihm errichtet ist, zu beweisen, ohne daß genau bestimmt wird, was es in sich schließt. . . . Aber etwas Wesentliches und Dauerhaftes muß doch an einer Felsengründung[2] sein.« Ähnlich sollte auch nach

ihn richtig verstanden habe. In Wirklichkeit handelt es sich bei Firmilian nur um eine pleonastische Ausdrucksweise oder um eine Verquickung von Mt 16_{18} f. mit Lc 6_{48}, wo es heißt: *et posuit fundamentum super petram*, was aber gleichbedeutend ist mit dem nachfolgenden *fundata enim erat super petram*. »Fels« und »Fundament« sollen damit nicht unterschieden sein.

[1] a. a. O. S. 452.

[2] In Wirklichkeit gebraucht Cyprian selber bei der Anwendung der Stelle in de un. 4 gerade diesen »Namen« nicht (weder *Petrus*, noch *petra*), er redet nicht von einer »Felsengründung«, sondern nur vom Bau auf Einen, vom Ursprung *ab uno*, dem Anfang *ab unitate*.

Adam[1] »die in Petrus gestiftete Ungeteiltheit der Schlüsselgewalt für die künftige Entfaltung der *ecclesia super episcopos constituta* der einheitliche Ausgangspunkt und damit das einheitbildende Prinzip, der eigentliche fortzeugende Grund ihrer Einheit werden«, aber »ohne eine aktive Sondergewalt, welche etwa die auseinanderstrebenden Teilgewalten der Apostel bzw. Bischöfe zur Einheit verbinden müßte«. Caspar aber nimmt (S. 33 f.) davon nur diesen verneinenden Teil auf und glaubt im übrigen, es möge »in der Tat ein schwieriges und gewagtes Unternehmen sein, die Prärogative des Petrus, wie sie Cyprian meinte, auf eine präzise Formel zu bringen«.

Ich bin hier nicht so entsagend und halte die Frage nicht für unlösbar, wenn man nur mit dem methodischen Grundsatz Ernst machen will, von allen späteren Erklärungen zu Mt 16 $_{18}$ f. völlig abzusehen und unseren Schriftsteller rein aus ihm selbst heraus zu deuten, nach den Anhaltspunkten, die er bietet, nach der Sprache, die er spricht, nach den Wendungen, die er gebraucht. Wer einen Schriftsteller will verstehen, muß in dessen Lande gehen. Er darf aber nicht bloß mit dem Kraftwagen einige rasche Fahrten unternehmen, er muß sich länger aufhalten und darf auch beschwerliche Fußwanderungen ins Gelände nicht scheuen[2].

Die »Felsen«verehrer und »Fundaments«theologen weisen immer wieder darauf hin, daß Cyprian an 10 Stellen Petrus als den bezeichne, auf den die Kirche gebaut sei, daß er also damit auch einen bedeutsamen und gewichtigen Sinn verbinden müsse[3]. Allein aus der Häufigkeit des Gebrauchs einer Wendung folgt, zumal bei einem Liebhaber rednerischer Wendungen, wie Cyprian, an sich noch nichts für deren Sinn. Dieser muß vielmehr aus der Art des Gebrauchs und dem Zusammenhang der Stellen gewonnen werden.

In CP S. 13 habe ich, wie schon gesagt, die allgemein, auch von Caspar, beanstandete Auffassung vorgetragen, daß in de

[1] Cyprians Kommentar zu Mt 16 $_{18}$ in dogmengeschichtlicher Beleuchtung, Tübinger Theol. Quartalschr. 1912. I. Der Kommentar Cyprians zu Mt 16 $_{18}$, S. 99—120, besonders S. 119 u. 108.

[2] Ich meine dies ganz allgemein, ohne eine Spitze gegen Caspar oder gegen einen Cypriankenner wie Chapman.

[3] Diesen 10 Stellen stehen übrigens nach meiner Zählung 15 Fälle gegenüber, wo Petrus ohne eine solche Wendung eingeführt wird.

un. c. 4 der Satz *super unum aedificat ecclesiam* seine Erklärung finde in den beiden anderen Sätzen *unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit* und *exordium ab unitate proficiscitur*, der Sinn also sei: mit Einem beginnt der Kirchenbau. Nun betrachte man einmal folgende Stellen:

De hab. virg. 2 (188, 7): *quodsi in scripturis sanctis frequenter et ubique disciplina praecipitur et fundamentum omne religionis ac fidei de observatione ac timore proficiscitur* etc. Hier sind *fundamentum* und *proficiscitur* echt cyprianische Doppelausdrücke für einfach: *fundamentum religionis . . . timor est*, oder: *religio . . . de timore proficiscitur*. Dieses *fundamentum . . . proficiscitur* entspricht also genau dem *exordium . . . proficiscitur* in de un. 4. Mit den *scripturae* aber ist deutlich Bezug genommen auf Testim. III 20 (134, 3), wo der Titel lautet:

fundamentum et firmamentum spei et fidei esse timorem,

und die ersten Schriftstellen lauten:

initium sapientiae timor Domini (Ps 110 $_{11}$)

initium sapientiae metuere Deum (Prov 28 $_{14}$)

Es ist also hier *fundamentum* = *initium* und die weiteren Schriftstellen beleuchten dann das *firmamentum*.

Nun könnte man sagen, dieser »Anfang« der Weisheit, die Furcht Gottes, bleibe auch stets der feste Untergrund der Weisheit, des Glaubens, der Hoffnung. Aber Cyprian denkt nur an den Anfang, von dem in den Schriftstellen die Rede ist[1]. Weiter:

[1] Vgl. Seneca ep. 124, 6: *beata vita fundamentum et initium a manifestis ducit.* (Über Cyprian und Seneca siehe meine CU S. 286 ff.) Apul. Met. I, 2: *originis maternae nostrae fundamenta a Plutarcho . . . prodita*, und De Plat. II, 23: *origo . . . manat* (= *exordium . . . proficiscitur, fundamentum . . . proficiscitur* bei Cyprian). De Plat. II, 26: *originis eius principia et fundamenta disponit* (= *unitatis originem ab uno incipientem . . . disposuit* in de un. 4). Met. IV, 30: *elementorum origo initialis.* (Über Cyprian und Apuleius siehe CU S. 314 ff., besonders S. 328.) Bei Cyprian selbst vgl. noch de bono pat. 3 (398, 25): *origo . . . procedit*, c. 10 (404, 15): *nativitas oritur*, ep. 27, 3 (542, 12): *origo coepit.* Lactant. Div. inst. V, 19, 29 (I 467, 1 Brandt-Laubmann): quae origo? quae ratio? quod fundamentum? — Nachdem ich mir die genannten Beispiele selbst gesammelt hatte, fiel mir erst ein, im Thes. linguae lat. unter *fundamentum* nachzuschlagen, und siehe da, es finden sich VI, 1550 ff. Beispiele genug aus der Sprache des täglichen Lebens, des Rechts und der Philosophie, wo *fundamentum* bedeutet: *primordia rerum, initium, origo, genitura* u. dgl., z. B. Chalc. Comm. in Tim. 1, 292: *fundamenti rerum omnium silvae*, Lucret. 1, 573: *funditus omnis principio fundamenti* (ebenfalls Doppelausdruck) *natura carebit*, Cens. 11, 4: *initium formati hominis et velut alterum maturescendi fundamentum*,

De bono pat. 10 (404, 2): Sic *Abraham Deo credens et radicem ac fundamentum fidei primus instituens* etc.

Was will Cyprian damit sagen? Denkt er etwa daran, daß alle Gläubigen gewissermaßen Söhne Abrahams seien, die sogar aus Steinen erweckt werden könnten u. dgl.? Gewiß kennt Cyprian diesen Gedanken auch und er spricht ihn in ep. 63, 4 (703, 20 ff.) klar und deutlich aus. Hier aber ist davon keine Rede und keine Spur. Mit dem ganzen Aufwand an Worten drückt er vielmehr den einfachen Gedanken aus: Abraham war der erste Gläubige. Das *radix ac fundamentum* ist eine Verdoppelung oder sogar Verdreifachung von *primus*, und es könnte einfach heißen: *fidem primus instituens*, oder: (*radicem ac*) *fundamentum fidei instituens*. Das *fidei* ist echt cyprianischer Genetivus explicativus oder appositivus[1].

Cod. Just. 8, 53; 34, 4: *fundamento et fonte* usw. Nur bei den »Scriptores ecclesiastici« sind keine Stellen für diese Bedeutung angegeben. Natürlich gibt es bei Cyprian auch Stellen, wo *fundamentum*, *fundare* und ebenso *radix* mehr bedeuten als nur den Anfang, z. B. 267, 3. 214, 4. 218, 8. 407, 26. 408, 4. 412, 10. 346, 26. Aber es genügt, gezeigt zu haben, daß diese Wörter oftmals nur den Anfang bezeichnen und mit *initiare* und *dedicare*, von denen oben die Rede sein wird, gleichbedeutend sind. Das trifft zudem gerade da zu, wo biblische Personen von typischer Bedeutung eingeführt werden. Mit Bezug auf Petrus gebraucht Cyprian das Wort *fundamentum* nie, wohl aber wechselt bei ihm die Wendung *fundare super* mit *aedificare super* (siehe auch Thes. linguae lat. s. v. *fundare*) und darum habe ich auch den cyprianischen Gebrauch von *fundamentum* herangezogen.

[1] Wie sehr Cyprian Worthäufungen, namentlich in Verbindung mit erklärenden Genetiven, liebt, habe ich in ZNW 1912, S. 165 ff. gezeigt. Ein solcher Genetiv liegt auch in Firmilians Brief vor, wenn es — nach der in Cyprians Umgebung angefertigten — Übersetzung in ep. 75, 16 (820, 26) heißt: *nec permanet in fundamento unius ecclesiae, quae semel a Christo super petram solidata est.* (Es kann hier mit *fundamentum unius ecclesiae* nur die Gesamtkirche gemeint sein, nicht etwa mit *fundamentum* die römische Kirche, da sich sonst der wunderbare Sinn ergäbe, der römische Bischof Stephan bleibe nicht in der römischen Kirche). Derselbe Genetiv in c. 17 (821, 17): *Petri . . . super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt*: nicht das »Fundament« der Kirche, sondern die Kirche selbst ist auf Petrus gegründet (siehe oben). Ebenso bei Gregor von Elvira Epithal. II (p. 146 Heine, siehe oben): *Petro, super quem fundamentum est ecclesiae*, Tract. de libr. ss. Script. VI (p. 58, 8 Batiffol-Wilmart 1900): *quoniam ex ipso populo* (Israel) *fundamentum fidei et principium filiorum Dei esse coepit.* Ähnlich Clem. Alex. Strom. V 1, 5 (II, 328, 27 Stählin): τὴν μὲν γὰρ μετὰ πίστεως συνιοῦσας ζήτησιν, ἐποικοδομοῦσαν τῷ θεμελίῳ τῆς πίστεως τὴν μεγαλοπρεπῆ τῆς ἀληθείας γνῶσιν, ἀρίστην ἴσμεν: der Glaube ist das Fundament, die Erkenntnis der Überbau. Auch bei Gelasius I

Einen ähnlichen, ja den gleichen Gedanken hat Cyprian unmittelbar vorher, de bono pat. 10 (403, 26) so ausgedrückt: *Sic Abel originem martyrii et passionem iusti initians primus et dedicans* etc.[1] Mit vier Ausdrücken ein Gedanke: Abel war der erste Märtyrer. Vgl. ep. 58, 5 (660, 6): *Abel iustum qui initiavit martyria, dum propter iustitiam primus occiditur,* und de bono pat. 16 (408, 25): *primum martyrem Christi* (nämlich Stephanus). Dafür de dom. or. 24 (285, 13): *ut martyrium primus ostendens* (vgl. oben *instituens*) *initiaret . . . dominicam passionem,* und de zelo 5 (422, 1): *qui iustitiam primus ostenderat.*

Namentlich ist noch eine Stelle zu vergleichen, neben die ich nochmals de un. 4 setze, obwohl sie scheinbar gar nichts damit zu tun hat:

ep. 58, 6 (661, 21 ff.)	de un. 4 (212, 14 ff.)
Christi nativitas a martyriis infantium statim coepit[2]*, ut ob nomen eius a bimatu et infra qui fuerant necarentur. aetas necdum habilis ad pugnam idonea extitit ad coronam. ut appareret innocentes esse qui propter Christum necantur, infantia innocens ob nomen eius occisa est. ostensum est neminem esse a periculo persecutionis inmunem, quando et tales martyria fecerunt.*	*Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus* etc. . . . *tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. hoc erant utique* etc. . . . *sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christi una monstretur.*

Der Satz in ep. 58, 6 lautet wörtlich: Christi Geburt begann sogleich mit dem Martyrium der Kinder usw. Der Sinn

ep. 26 (S. 393 Thiel): *contra fundamentum sese veritatis attollere* ist dem Zusammenhang nach das *fundamentum* eben die *veritas*. Vgl. übrigens Hebr 6, 1, wo das θεμέλιον (*fundamentum*) dem ἀρχή (*inchoatio*) entspricht (siehe die vorige Anmerkung) und mit θεμέλιον μετανοίας (*fundamentum paenitentiae*) eben die Buße gemeint ist. Ferner Eph 2 $_{20}$: *superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum,* Tert. adv. Marc. V, 17 (II, 326) und Ps.-Cypr. de mont. Sina et Sion 10 (Hartel App. 116, 1).

[1] Vgl. Tert. de monog. (I, 770): *in quo primo nomen domini dedicatum est.*

[2] Vgl. wieder Tert. de pat. 5 (I, 597): *docuit et filium* (Cain) *ab homicidio incipere,* d. h. den ersten Mord zu begehen. Cypr. de bono pat. 12 (405, 14): der Mensch bei seiner Geburt *initium sumit a lacrimis*: mit Tränen beginnt er seinen Erdenlauf, Tränen sind seine erste Betätigung (ep. 64, 6, 721, 9).

ist natürlich: bei der Geburt Christi trug sich sofort das Martyrium der Kinder zu. Und nun gestattet uns ein Vergleich mit de un. 4 einen außerordentlich lehrreichen Einblick in die Gedanken- und Sprachwerkstätte des karthagischen Bischofs. In beiden Stellen wird der erste Satz noch zweimal umschreibend wiederholt, dort heißt es: *nativitas a martyriis infantium statim coepit, ut* etc. — *idonea extitit ad coronam* — *infantia innocens* etc., hier: *super unum* etc. — *unitatis originem* etc. — *exordium* etc. In beiden Fällen kommt dann ein »Obgleich«-Gedanke, dort eimal, hier zweimal ausgedrückt: das *aetas necdum habilis ad pugnam* ist nämlich nur eine Abkürzung für einen Satz mit *quamvis*, de un.: *et quamvis* etc. — *hoc erant utique* etc. In beiden Stellen wird endlich die aus den erzählten Vorkommnissen sich ergebende Lehre zweimal zum Ausdruck gebracht, dort: *ut appareret* etc. — *ostensum est* etc., hier: *ut unitatem manifestaret* — *ut . . . monstretur.*

Im Lichte dieser Stellen ist es mit Händen zu greifen, daß das *super unum* etc. in den nachfolgenden Sätzen *unitatis* etc. und *exordium* etc. seine Erklärung findet, daß diese Sätze mit anderen Worten dasselbe besagen, wie der erste Satz: auf Einen baut der Herr seine Kirche . . . er hat es so eingerichtet, daß die Einheit der Kirche mit (jawohl: mit) Einem begann . . . mit der Einheit (des Einen) fing sie an, und das zu dem Zweck, die Einheit offenkundig zu machen . . . damit die Kirche als Eine kundgetan werde[1].

[1] Chapman (Rev. Bén. 1910, S. 452 Anm. 1) hält es für ein Mißverständnis, auf das man nur hinzuweisen brauche, um es aufzuklären, wenn ich (CP S. 16 f.) das *manifestaret* und *monstretur* dafür ins Feld geführt hätte, daß ein Typus, ein Bild, eine Allegorie beabsichtigt sei. Es werde damit vielmehr das *probatio est ad fidem facilis* wieder aufgenommen und *manifestare* bedeute »dem schlichtesten Verstande klar machen«, *monstretur* »beweisen« (ähnlich Adam, Theol. Quartalschr. 1912, S. 113 Anm. 1; Casel, Rev. Bén. 1913, S. 414). Das Mißverständnis dürfte aber auf seiten Chapmans liegen und er scheint nicht zu merken, daß damit die Bedeutung Petri bei Cyprian im Grunde noch weiter heruntersinkt als bei meiner Erklärung. Bei dieser ist der eine Petrus wenigstens noch ein Typus, bei Chapman wird er — Beweismittel eines Lehrers, eines Professors, der sich die Aufgabe gesetzt hat, die Einheit der Kirche zu beweisen. Nun weiß ich wohl, daß Cyprian den Herrn auch *doctor* und *magister* nennt und auch bei Aussprüchen Jesu Wendungen wie *probare, ostendere* u. dgl. gebraucht. Aber da bedeutet es nicht »beweisen« nach Art eines Schriftstellers. Christus ist ihm nicht Historiker, der eine Tatsache, oder Philosoph und Dialektiker, der eine Wahrheit »beweist«, sondern sein und der Apostel Wort in

Daß damit Cyprians Denken richtig erfaßt ist, zeigen noch andere Stellen, wo er ganz in seiner Weise einen Gedanken zweimal ausdrückt, indem er zwei gleich bedeutende Wendungen gebraucht.

---

der Schrift ist die Quelle aller Offenbarung, aus der man schöpfen muß, um die Wahrheit zu erkennen und anderen zu »beweisen«. Noch weniger kann von einem gewöhnlichen »Beweis« die Rede sein, wo Handlungen und Taten Jesu angeführt und Lehren daraus gezogen werden. Nehmen wir das obige Beispiel in ep. 58, 6: hat etwa Christus das Martyrium der unschuldigen Kinder geschehen lassen, um zu »beweisen«, daß es Unschuldige sind, die um Christi willen leiden? Nein: bei der Geburt Jesu steht das Martyrium der Kinder und dieses ist dafür typisch, verkündet als blutiges Mal, daß usw. Oder ep. 69, wo manches aus de un. genommen ist oder daran erinnert: hier führt Cyprian in c. 11 Joh 20 $_{21}$ ff. an, und fährt dann fort: *quo in loco ostendit eum solum posse baptizare . . . qui habeat sanctum spiritum.* Dann heißt es weiter: auch Johannes, der den Herrn taufen sollte, habe schon im Mutterleibe den hl. Geist empfangen, *ut certum esset atque manifestum baptizare non posse nisi eos qui habeant spiritum sanctum.* Die unschuldigen Kinder, die vom Herrn angehauchten und mit dem hl. Geist ausgestatteten Apostel, Johannes im Mutterleibe, sind also zwar für Cyprian Beweismittel für die zu beweisenden Wahrheiten, von Christus aber sind sie als Typen, als Wahrzeichen und Vorbilder für diese Wahrheiten aufgestellt. Für ihn, sagt Cyprian in de un. 4, sei der Beweis für die Einheit der Kirche leicht zu führen (*probatio est ad fidem facilis*), weil der Herr selbst durch den Vorgang Mt 16 $_{18}$ diese Einheit »handgreiflich gemacht« (*manifestaret*), »veranschaulicht« hat (*monstretur*). Und nun heißt es gleich weiter, daß auch Cant 6 $_{8}$ der hl. Geist diese eine Kirche *designat*, und der hl. Paulus *hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens* Eph 4 $_{6}$ f. Ebenso sagt Cyprian in de un. 7, daß im ungenähten Rock Christi *unitatis sacramentum ostenditur* und in ep. 76, 11, daß Petrus (I Ptr 3 $_{20}$ f.) an der Arche *unitatis sacramentum manifestavit.* Es sei noch auf die Rolle hingewiesen, die *ostendere, manifestare, monstrare* einerseits bei Offenbarungen durch Gesichte und Träume, andererseits in der typologischen und allegorischen Schrifterklärung, z. B. bei Gregor von Elvira in seiner Erklärung des Hohen Liedes und in den Tractatus de libris ss. Scripturarum, spielen. Petrus Chrysologus erklärt in Sermo 32 (ML 52, 292 A) den Weggang Jesu ans galiläische Meer nach der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand (Mc 3 $_{7}$) dahin: *ut comparatione fluctuum praviorem Iudaeorum probaret et demonstraret errorem*, also »symbolisch«. *Nihil enim vacuum neque sine signo apud Deum*, sagt Irenäus (adv. haer. IV, 21, 3, S. 637 Stieren) von den in der Schrift erzählten Vorkommnissen und er wiederholt diesen Gedanken (IV, 31, 1, S. 662) und folgert daraus für uns die Pflicht: *typum quaerere.* Die Donatisten trafen also den cyprianischen Gedanken richtig, wenn sie (nach Augustin, de bapt. c. Donat. III, 17, 22. 213, 24 Petschenig) erklärten: *quod in typo unitatis Petro Dominus dedit potestatem, ut id solveretur* etc., wenn auch Cyprian selber diese Wendung nie gebraucht.

ep. 71, 3 (773, 11): *Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam:* der Herr hat den Petrus als ersten (zuerst) auserwählt (d. h. zum Apostel gemacht, mit apostolischer Gewalt ausgestattet) und (damit, in diesem Sinne) seine Kirche auf ihn gebaut[1].

ep. 73, 11 (786, 6): *ad ecclesiam quae una est et super unum, qui et claves eius accepit, Domini voce fundata est.* Darin, daß er (als einziger, zuerst) mit der Schlüsselgewalt betraut wurde, liegt der »Bau der Kirche auf dem Einen«.

ep. 73, 7 (783, 14): *Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit* etc. Auf Petrus hat Christus die Kirche gebaut, mit ihm begann ihre Einheit, an ihm »zeigte« er ihre Einheit.

ep. 70, 3 (769, 19): *una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata.* Nach einem eigentümlichen Ablativgebrauch bei Cyprian, über den ich an anderer Stätte handeln werde[2], besagt dieser Satz: in der Gründung der Kirche auf Petrus liegt die *origo* und die *ratio* ihrer Einheit. Der kurze Satz faßt genau das zusammen, was Cyprian de un. c. 4 ausgeführt hat. *Una ecclesia a Christo . . . super Petrum . . . fundata = super unum aedificat ecclesiam* (= *super quem aedificavit ecclesiam* in ep. 73, 7). *Origine unitatis = originem ab uno incipientem = exordium ab unitate proficiscitur* (= *unde unitatis originem instituit* in ep. 73, 7). *Ratione* (*unitatis*) = *ut unitatem manifestaret = ut ecclesia Christi una monstretur* (= *et ostendit* in ep. 73, 7). *Ratio* bezeichnet also hier den Erkenntnisgrund und sonst nichts. In der Gründung der Kirche auf Petrus (d. h. darin, daß Christus dem Petrus zuerst,

[1] Das wird auch anderwärts als der (einzige) Vorzug Petri hervorgehoben. So spricht in der Passio ss. apostolorum Petri et Pauli c. 52 (Lipsius, Acta Apost. apocrypha 1891, I 162) Paulus zu Petrus: σὺ πρῶτος προσχειρίσθης ὑπὸ τοῦ κυρίου, in den Acta Petri et Pauli c. 73 (I, 299): ὅτι σὺ πρῶτος ἐξελέχθης. In dem der Grundschrift der Pseudo-Clementinen angehörenden und von einem katholischen Verfasser um 220 stammenden Briefe des Clemens an Jakobus heißt es von Petrus (de Lagarde, Clementina 1865, S. 6, 9): τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος εἶναι ὁρισθείς . . . ἡ ἀπαρχὴ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος, ᾧ πρώτῳ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπεκάλυψεν. (Zu θεμέλιος = ἀπαρχὴ = πρῶτος siehe oben S. 40.)

[2] Rhein. Mus. f. Philol. 1929.

vor den übrigen Aposteln, die Schlüsselgewalt übergeben hat) liegt der »Ursprung« der Einheit und ihre *ratio*, d. h. daran kann man diese Einheit (d. h. den auf die Einheit gerichteten Willen des Herrn) auch erkennen[1].

Alle diese Stellen zusammen ergeben den philologischen, ja nachgerade mathematischen Beweis dafür, daß bei Cyprian die »Gründung der Kirche auf Petrus« lediglich in seiner Amtsbestallung vor den übrigen Aposteln liegt und daß ein »Fundament« oder ein »Fels« in der späteren und heutigen Ausdeutung bei ihm keine Rolle spielt[2].

---

[1] Ich bleibe also bezüglich der *ratio* in ep. 70, 3 bei meiner in CP S. 43 f. gegebenen Erklärung trotz Caspar, der (S. 30 Anm. 1) den Ausführungen Adams (Theol. Quartalschr. 1912, S. 114 ff.) zustimmt (Adams frühere Erklärung, in der Th. Revue 1909, S. 181, stimmte in der Hauptsache mit der meinigen überein). In ep. 74, 10 (808, 1 ff.) schreibt Cyprian in offenkundiger Erinnerung an de un. c. 3 (212, 3 ff.): *nam si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus et sacramentorum caelestium ratione perspecta quidquid sub caligine . . . latebat in lucem veritatis aperitur . . . . ad originem dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem revertamur et inde surgat actus nostri ratio unde et ordo et origo surrexit*, d. h.: wir müssen aus der hl. Schrift lernen, wie wir uns zu verhalten haben. In ep. 74, 8 (806, 6) schreibt er bitter: *cedat ecclesia haereticis, lux tenebris, fides perfidiae, spes desperationi, ratio errori*, d. h. dann möge die richtige Erkenntnis dem Irrtum weichen! In ep. 73, 20 (794, 14) heißt es: *(debemus) per omnia evangelica et apostolica praecepta rationem divinae dispositionis atque unitatis ostendere*, d. h. wir müssen uns und andern aus der Schrift den richtigen Einblick in die göttliche Anordnung und die Einheit (der Kirche) verschaffen. Alle diese Stellen, einschließlich ep. 70, 3, gehören den Ketzertaufbriefen an, in denen immer wieder die Einheit der Kirche betont wird und Gedanken aus de unitate hereinklingen. Siehe auch die von mir in den CU S. 32 gesammelten Stellen aus Tertullian und Cyprian, die vom Zurückgehen auf die *origo* einer Sache sprechen und ein Begreifen, ein Kennenlernen, ein Schlußfolgern aus der *origo* empfehlen. Damit soll nicht gesagt sein, daß *ratio* bei Cyprian immer, z. B. auch in ep. 33, 1 (*ecclesiae ratio*), nur den Erkenntnisgrund bezeichne (siehe weiter unten). — Das *instituit* in ep. 73, 7 habe ich oben von *ostendit* unterschieden. Es ist bei Cyprian bald gleichbedeutend mit *ostendere* (vgl. z. B. de dom. or. 24. 285, 13 mit de bono pat. 10. 404, 2, siehe oben S. 41 f.), bald davon verschieden, bald schillert es zwischen »einrichten« und »zeigen« (»lehren«).

[2] Es wurde schon S. 38 Anm. 2 darauf hingewiesen, muß aber immer wieder betont werden, daß Cyprian von einem »Fundament« oder von einem »Felsen« überhaupt nicht spricht. Das Wort *petra* nimmt er mit Bezug auf Petrus, außer der Anführung der Schriftstelle Mt 16_{18} f. (in un. 4 und ep. 33, 1), nie in den Mund. Zwar spricht er gerne davon, daß die Christen *super petram robusta mole fundati* sein sollen (so 188, 10. 210, 16. 292, 4. 579, 9. 625, 4), aber mit deutlicher Bezugnahme auf den Schluß der Bergpredigt Mt 7_{25}, nicht im

Bestätigt und allem Zweifel und Einwand entrückt wird diese Tatsache vollends durch eine Beobachtung, die bisher nicht gemacht wurde. War Mt 16 $_{18}$ f. für Cyprian eine Verheißung oder eine Ausführung? Wie die meisten Forscher, so hat sich auch Caspar darüber keine Gedanken gemacht, indem er einerseits von der »Stiftung« (also doch wohl Errichtung, Einsetzung) der monarchischen Bischofsgewalt (S. 30), einer »Begründung der Gesamtkirche« (S. 35), andererseits aber von einer »Verheißung an Petrus« spricht (S. 42. 46. 51. 63). Neuerdings wird vielfach klug und geistreich, freilich nicht immer unter Roms Beifall, darüber geredet, ob das *aedificabo ecclesiam* eine einmalige Tat oder eine sich fortsetzende Wirksamkeit bedeute, ob die Kirche schon gebaut oder immerdar im Bau begriffen sei[1]. Was Cyprian betrifft, so kann kein Zweifel bestehen, daß er Mt 16 $_{18}$ f. nicht als eine Verheißung, sondern als einen Vollzug, als den Zeitpunkt des »Baues der Kirche auf Petrus« betrachtet. Das kann wieder philologisch genau bewiesen werden. Läßt schon de un. c. 4 erkennen, daß Cyprian mit dem *super unum aedificat ecclesiam* eben den Augenblick bei Cäsarea Philippi selber meint, so wird es durch zwei andere Stellen zur völligen Klarheit gebracht.

In ep. 59, 7 (674, 16) schreibt er nämlich: *Petrus tamen, super quem aedificata ab eodem Domino fuerat ecclesia, unus pro omnibus loquens et ecclesiae voce respondens ait:* Joh 6 $_{68}$ f.

Ebenso in ep. 66, 8 (733, 1): Joh 6 $_{67}$ ff. *loquitur illic Petrus, super quem aedificata fuerat ecclesia, ecclesiae nomine docens et ostendens* etc.

Da Cyprian sonst, wenn er auf Mt 16 $_{18}$ blickt, immer das neutrale Perfektum wählt, ohne ein zeitliches Verhältnis zum Ereignis bei Cäsarea Philippi auszusprechen, so haben wir das volle Recht, auf die ausdrückliche Bestimmung der Zeitfolge an

---

Gedanken an Mt 16 $_{18}$ f. und den Kirchenbau. In ad Fort. c. 11 (338, 17) liest allerdings Hartel nach cod. S[1] *ipsa prima et una* (sc. *ecclesia*) *super petram Domini voce fundata.* Es ist aber mit codd. S[2] WRV (?) und nach den andern, ständig gleichlautenden Stellen zu lesen *super Petrum*, was auch E. W. Watson befürwortet (The style and language of St. Cyprian. Studia Biblica et ecclesiastica IV, 1896, S. 256). Nur im Briefe Firmilians (ep. 75, 16. 820, 26) heißt es: *ecclesiae quae semel a Christo super petram solidata est*, aber in c. 17 (821, 16) dann auch *Petri . . . super quem* etc.

[1] Jos. Wittig, *Aedificabo ecclesiam*, »Das Alter der Kirche« I (1927), S. 215 ff.

den beiden Stellen die Hand zu legen. Er verlegt also die Joh c. 6 berichtete Rede Jesu und ihre Wirkung in eine Zeit nach dem 16 $_{17}$ ff. erzählten Vorkommnis und gibt zu verstehen, daß für ihn damals, also noch vor der in de un. c. 4 in zweiter Linie herangezogenen Bevollmächtigung der anderen Apostel nach der Auferstehung (Joh 20 $_{21}$ ff.), die Kirche bereits »auf Petrus gebaut war«. Zwar gebraucht Cyprian auch *fuerat* für *erat*[1], aber selbst wenn es *aedificata erat* hieße, würde doch »die Erbauung der Kirche auf Petrus« zur Zeit von Joh 6 $_{67}$ ff. der Vergangenheit angehören. Die Worte des Herrn bedeuten also für ihn trotz der Zukunftsform nicht eine Verheißung, sondern eine Tat.

Was folgt nun daraus für die Bedeutung der vielgebrauchten Wendung? Zwischen Mt 16 $_{18}$ f. und Joh 6 $_{67}$ ff. kann im Sinne Cyprians, der die Amtsausrüstung der übrigen Apostel mit Joh 20 $_{21}$ ff. verbindet und von Mt 18 $_{18}$ ganz absieht, nichts liegen, was an der Mt 16 $_{18}$ f. erzählten Begebenheit, dem »Bau der Kirche auf Petrus«, etwas geändert hätte: dieser war also mit Mt 16 $_{18}$, noch vor der Bevollmächtigung der anderen Apostel, abgeschlossen und vollendet und gehörte zur Zeit von Joh 6 $_{67}$ ff. und vollends von Joh 20 $_{21}$ schon der Vergangenheit an. Also kann der »Bau der Kirche auf Petrus« nur in der Bestallung des einen Petrus vor den anderen Aposteln liegen. Also ist Petrus eben entweder lediglich der erste Baustein, der gelegt wurde, oder er ist — schon die ganze Kirche, sofern sie Inhaberin der Schlüsselgewalt, Amtskirche, Bischofskirche ist. Ich habe früher (CP S. 11 ff.) die erste Anschauung vertreten, sehe aber jetzt, daß diese dem Gedanken Cyprians nicht gerecht wird[2]. Mit Mt 16 $_{18}$ ist »die Kirche auf

[1] L. Bayard, Le latin de S. Cyprien 1902, S. 263.

[2] Chapman (RB 1910, S. 449 f.) bemerkt, daß nach Cyprian Mt 16 $_{18}$ dem Petrus eine Macht übertragen worden sei, aber eine Macht, die noch nicht ausgeübt werden sollte, während Joh 20 $_{21}$ eine wirkliche Amtsübertragung gewesen sei. Das ist aber eine Unterscheidung, die Chapman macht, nicht Cyprian. Ebenso nimmt nur Chapman, nicht Cyprian, im weiteren Bezug auf Mt 18 $_{18}$. Cyprian mag die Stelle gekannt haben, aber Tatsache ist, daß er sie in seinem ganzen Schrifttum nie verwertet, ebensowenig wie Tertullian (siehe oben S. 20). Ist es nun nicht eine mißliche Sache, wenn der Erklärer eines Schriftstellers sich gerade auf eine Wendung versteift, die dieser selber nie gebraucht (*petra* für *Petrus*), und auf eine Schriftstelle, die bei diesem nie angeführt wird?

Petrus gebaut«, ist der »Bau der Kirche auf Petrus« fertig, so daß Petrus schon Joh 6 67 ff. *ecclesiae voce, ecclesiae nomine* sprechen kann. Der eine mit dem Apostelamt, d. h. dem Bischofsamt, ausgestattete Petrus ist das *initium ecclesiae.*

Nun tritt auch die vielberufene Stelle in ep. 43, 5 (594,5) ins rechte Licht und bestätigt zugleich unsere Deutung von de un. 4. Hier schreibt nämlich Cyprian:

una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata: aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest.

Der Brief ist so gut wie gleichzeitig mit de unitate geschrieben und hat ebenfalls nur die karthagischen Aufrührer im Auge. An die römische Kirche und den römischen Stuhl ist, wie auch Caspar (S. 38) gegen O. Ritschl darlegt, ebensowenig gedacht, wie in der Schrift von der Einheit. Nun habe ich oben (S. 37) meine Herren Kritiker eingeladen, ihren Spott an einem »auf Petrus gegründeten Stuhl« auszulassen. In Wirklichkeit aber zeigt die Stelle mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, was Cyprian unter einem »Gründen auf Petrus« versteht und was er nicht darunter verstehen kann. Die Kirche ist ebenso »auf« Petrus gegründet, wie die *cathedra* »auf« ihn gegründet ist. So wenig diese *cathedra* im eigentlichen Sinne auf Petrus steht, ebensowenig ruht die ganze Kirche für ewige Zeiten auf Petrus. Der Sinn kann vielmehr nur sein: mit Petrus oder in Petrus ist die eine Kirche und der eine Stuhl, der eine Altar und das eine Priestertum ins Leben getreten, neben dem sich kein zweites auftun darf.

Das wird schließlich »compendio veritatis« besiegelt durch ad Fort. c. 11 (338, 10 ff.). Cyprian spricht hier von den sieben makkabäischen Brüdern und ihrer Mutter und erinnert zur Beleuchtung der heiligen Siebenzahl unter anderem an die sieben Kirchen der paulinischen Briefe und die sieben Kirchen der apokalyptischen Sendschreiben. Dann fährt er fort:

Cum septem liberis plane copulatur et mater origo et radix, quae ecclesias septem postmodum peperit, ipsa prima et una super Petrum[1] *Domini voce fundata.*

Wenn Caspar sagt, daß die auf Petrus begründete *una ecclesia* »überall die Gesamtkirche ist, die alle Einzelkirchen umspannt« (S. 35), so ist das zwar nicht unrichtig, aber doch ex

[1] Über die Lesart siehe oben S. 46 f. A. 2.

eventu gesprochen. Zur Zeit wo diese *prima et una* ins Leben trat, im Augenblick von Mt 16 $_{18}$, gab es noch keine »Einzelkirchen«, die sie hätte »umspannen« können. Diese sind erst *postmodum* aus ihr geboren. So zeigt gerade diese Stelle wieder, daß die »auf Petrus gegründete« Kirche schon Mt 16 $_{18}$ eine fertige, vollkommene Größe ist, Petrus also nicht »Fundament«, nicht ein »Felsblock«, sondern die Kirche selbst ist, d. h. eben sie darstellt. Mt 16 $_{18}$ ist nicht Grundsteinlegung, sondern Einweihung der mit der Bestallung Petri im Urbilde fertigen Kirche[1].

In der Wendung *ecclesia prima et una* etc. spiegeln sich die Ausführungen von de un. c. 4 wieder: *super unum aedificat . . . originem ab uno incipientem . . . exordium ab unitate proficiscitur*, ferner die oben angeführten Wendungen *quem primum Dominus elegit* etc. (ep. 71, 3), *Petro primum Dominus* etc. (ep. (ep. 73, 7) und alle andern, die vom »Bau der Kirche auf Petrus« sprechen, d. h. dieser besteht in der ersten und zuerst alleinigen Bevollmächtigung Petri: damit stand die Kirche da als *prima et una*, als Mutterkirche, aus der alle Einzelkirchen, auch die römische, hervorgegangen sind[2]. Diese *ecclesia prima et*

[1] Die Quelle des cyprianischen Gedankens in ad Fort. 11 fließt offenbar bei Tertullian, der de praescr. 20 (II 19) schreibt: *Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes.* Nur hat Cyprian an die Stelle der Apostel den einen Petrus, und zwar im Augenblick von Mt 16 $_{18}$, gesetzt. Aber auch nach Tertullian sind sämtliche Kirchen, einschließlich der römischen, aus der einen apostolischen Urkirche hervorgegangen. Chapman schreibt (1910, S. 448 Anm. 1): »Man konnte von der Kirche kaum sagen, daß sie [nach Mt 16 $_{18}$ f.] schon vorhanden sei«. Für Cyprian war sie eben tatsächlich — als geistige, aber wesenhafte Größe — schon vorhanden und es ist wieder für das Verständnis eines Erklärers bezeichnend, wenn er seinem Schriftsteller einen Gedanken abspricht, den dieser klar und deutlich ausspricht. Ganz richtig erklärt Adam (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 205): »Die auf Petrus aufgebaute, in ihm ursprünglich geeinte Kirche ist die Gesamtkirche. Schlüsselgewalt, Episkopat, Cathedra, Kirche nimmt Cyprian als reale Wesenheiten, die nicht zu trennen sind. So wie in seiner Konzeption Petrus allein, gelöst von seinen historischen Beziehungen zu Jerusalem, Antiochien oder Rom, steht, so ist auch die auf Petrus gebaute Ecclesia nicht diese oder jene Kirche, sondern die Kirche schlechthin, also die Gesamtkirche (vgl. ad Fort. c. 11). Sie ist erstmals in dem einen Petrus in die Wirklichkeit eingetreten und hat eben dadurch nach dem Willen des Herrn ihr Wesensmerkmal der Einheit geoffenbart.«

[2] Mit den *ecclesiae septem*, die die Mutterkirche *postmodum* geboren hat, sind sowohl die sieben apokalyptischen wie die sieben paulinischen Kirchen gemeint, und zu den letzteren gehört ja auch die römische.

una ist als wesenhafte, in Petrus verkörperte Größe gedacht, als ein ideales Ganzes, das früher ist als seine Teile. Im Verhältnis zu ihr sind alle geschichtlich gewordenen Einzelkirchen, die römische so gut wie die Kirchen Kleinasiens und Griechenlands, Töchter, die in geschwisterlicher Eintracht miteinander leben und wirken sollen[1].

Könnte die Typik, und zwar die ausschließliche Typik Petri und seiner ersten Berufung noch deutlicher zutage treten? Wenn mit seiner Bestallung schon »die Kirche erbaut«, wenn der eine Petrus schon die ganze Kirche ist, so kann er doch offenbar nur ihr Typ, ihr Bild, ihre erste Erscheinungsform sein[2].

[1] Siehe unten in No. 2 bei *Episcopatus*. — Batiffol schreibt in seinem Aufsatz *Petrus initium episcopatus* (Revue des Sciences Rélig. IV, 1924, S. 440—453) zu dieser Stelle ganz gut: »Phrase compliquée assurement, mais suffisamment nette: l'Église fondée par le Christe, quand il a dit à Pierre Mt 16 $_{18}$, est l'Église qui a enfentée les autres Églises, elle est *ipsa prima et una*« (S. 442). Wenn er aber gleich nachher (S. 443) mit dieser Mutterkirche die *ecclesia principalis* von ep. 59, 14 in eins setzt, so mutet er damit Cyprian den geistreichen Gedanken zu, die sieben Kirchen der Geheimen Offenbarung und die sieben Kirchen der paulinischen Briefe, darunter die römische, seien geboren von der — römischen Kirche, die also, natura mirante, Mutter und Tochter von sich selbst wäre, mater antequam filia! Derselbe Fehler bei d'Alès, La théologie de S. Cyprien 1922, S. 152 und Bayard zu ep. 59, 14, in seiner Ausgabe II, 183 f.

[2] In der Salzburger Kath. Kirchenzeitung 1910, S, 250 schreibt Karl Hirsch: »Wenn Cyprian wirklich den Primat des ersten Apostels für einen zeitweiligen hielt, dann mußte er sich doch selbst die Frage vorgelegt haben: wann hat Petrus seinen zeitweiligen Primat ausgeübt? Die Ausübung des Primats innerhalb der Kirche setzt den Bestand der Kirche voraus; solange es keine Kirche gab, konnte kein Primat ausgeübt werden. Nun ist die Kirche erst am Pfingstfest nach der Auferstehung des Herrn aktuiert worden; damals waren die Apostel schon im Besitze der bei Mt 18 $_{18}$ und Joh 20 $_{21}$ ff. erwähnten Gewalten. Wann hat also Petrus seinen Primat ausgeübt?« Wie man sieht, gibt es eben Theologen, die von der »Ausübung« der petitio principii um keinen Preis abzubringen sind. Mein Ergebnis in CP lief darauf hinaus, daß bei Cyprian Petrus keinen »Primat« hat, den er irgendeinmal »ausüben« konnte, der Sinn von Mt 16 $_{18}$ bei ihm vielmehr ein ganz anderer ist. Und nun fragt Hirsch, wann er denn »den Primat ausgeübt« habe! Hirsch weiß von seinem Katechismus her, daß die Kirche am Pfingstfest »aktuiert« worden sei, und er setzt als selbstverständlich voraus, daß Cyprian nach demselben Katechismus unterrichtet worden sei und selber unterrichtet habe, also zeitlebens die Kirche am Pfingstfest »aktuiert« dachte. Man wird schon einen Schriftsteller selber darüber befragen müssen, wie er über eine Sache denkt. Auch andere Gegner bewegen sich in ähnlichen Gedankengängen. So spöttelt

Typus aber ist Petrus für die Bischofskirche und nur für sie. In ep. 33, 1 schreibt Cyprian:

Dominus noster . . . episcopi honorem et ecclesiae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: Mt 16 $_{18}$f. *Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.*

Der Brief ist vor ep. 43 und de unitate geschrieben und gegen den Teil der in der decischen Verfolgung Abgefallenen gerichtet, der es gewagt hatte, an den Bischof *ecclesiae nomine* zu schreiben und die sofortige Wiederaufnahme zu verlangen. Cyprian hat hier noch nicht die Einheit der Kirche, sondern die Rechte des Bischofs zu verteidigen. Darum braucht er auch auf die Bedeutung Petri für die kirchliche Einheit nicht einzugehen. Aber ep. 43 und de unitate sind folgerichtige Weiterführungen des in ep. 33 ausgesprochenen Grundgedankens, und wir haben ein Recht, diese zeitlich sich sehr nahestehenden Äußerungen miteinander zu verbinden[1].

Fassen wir aber zunächst ep. 33, 1 für sich, ohne Seitenblick auf de un., ins Auge, so ergibt sich der Gedanke: Mt 16 $_{18}$f. ist der Quellort des Bischofsamtes und (damit) der Daseinsweise (der Verfassung) der Kirche. Damals hat der Herr den Petrus zum ersten Bischof gemacht und von da an (von ihm an) läuft durch den Wechsel der Zeiten und der Bischofsreihen die Bischofsweihe (das Bischofsamt) und die Verfassung der Kirche, in der Weise, daß die Kirche auf den Bischöfen beruht und jede kirchliche Handlung durch sie als die Vorsteher geleitet wird.

Bruders (Ztschr. f. kath. Theol. 1911, S. 109 f.) über »ein Fundament, das nur einige Jahre, vielleicht nur etliche Monate dauert, einen Fels, der nur so lange zur Grundlage bestimmt ist, als das Gebäude nicht existiert« — wobei ewig zwei Begriffe von »Fundament« durcheinander geworfen werden und der eine, der cyprianische Begriff, durch den Inhalt des andern, des nichtcyprianischen, ad absurdum geführt werden soll!

[1] Chapman (1910, S. 449) bedauert es, daß ich in CP nicht der Zeitfolge entsprechend ep. 33 vor de un. eingehend untersucht hätte. Auch hier habe ich de un. 4 vorher behandelt, weil ich dem Gange der Erörterungen Caspars folgte, und ich konnte dies tun, weil ep. 33 gegen dieselbe Bewegung gerichtet ist, aus der nachher die karthagische Spaltung erwuchs, und ep. 43 und de un. tatsächlich den Gedanken von ep. 33 weiterführen. Chapman selbst stellt ja auch ep. 33 mit de un. zusammen und ich bediene mich desselben Rechts, mit entgegengesetztem Ergebnis.

Man hört hier Ignatius von Antiochien, der die Rechtmäßigkeit der Abendmahlsfeier und anderer Begehungen von der Unterordnung unter den Bischof abhängig macht (ad. Smyrn. 8, 1), und Tertullian, der de bapt. 17 (I 635 Oehler) verlangt, daß Priester und Diakonen *non sine episcopi auctoritate* die Taufe spenden sollen, und zwar *propter ecclesiae honorem*. Auch die Ableitung des Bischofsrechtes von Mt 16 $_{18}$ ist nicht neu: sie liegt der berühmten Äußerung (Kallists) in pud. 21 zugrunde. Neu aber ist die Klarheit und die Schärfe, womit die Linie von Mt 16 $_{18}$ zum Bischofsstand und Bischofsrecht der Gegenwart gezogen wird: Petrus ist das initium episcopatus et ecclesiae, von ihm an läuft die Bischofskette und das Bischofsrecht. Was der Montanist Tertullian in pud. 21 bestritten und geistmäßig beseitigt hatte, das ist dem Kirchenmann Cyprian Grundpfeiler der Kirche: das Bischofsamt, der *numerus episcoporum*[1].

Vergleichen wir nun damit un. 4, so sehen wir, daß der Grundgedanke von ep. 33, 1 durchaus festgehalten ist. Ausgangspunkt der Kirche ist und bleibt Mt 16 $_{18}$. Nur wird jetzt die Bevollmächtigung der andern Apostel eigens erwähnt und mit Joh 20 $_{21}$ ff. verknüpft, um den zeitlichen Vorsprung Petri und die damit anfänglich gegebene persönliche Einheit des Amtsträgers hervortreten zu lassen. Ep. 33, 1 sagt: Petrus war der erste Bischof. De un. 4 fügt hinzu: und er war eine Zeitlang der einzige Bischof. Ep. 33, 1 sagt: Mt 16 $_{18}$ wurde die Kirche auf das Bischofsamt gegründet. De un. 4: Mt 16 $_{18}$ wurde die Kirche als eine geschaffen und in dem einen Petrus als erstem Bischof war die Kirche schon fertig. Christus hätte die Apostel alle zumal bestallen können, aber er hat zuerst den einen Petrus und erst später die andern bestallt, um die Einheit der Kirche handgreiflich zu machen. Die nachherige Mehrzahl der Amtsträger ändert an der Einheit des Amtes und damit der Kirche nichts. Das Amt aber, das zuerst Petrus allein und dann die andern Apostel empfangen haben, ist das Bischofsamt: die Kirche, die »auf Petrus gebaut«, d. h. mit Petrus ins Dasein getreten ist, ist die Bischofskirche.

[1] Vgl. Caspar S. 30. Daß dem Bischof pud. 21 vorschwebt, zeigt im Fortgang die Abwehr der Vorstellung, *ut ecclesia esse dicatur lapsorum numerus* (566, 17). Ein Geistesrecht ist aber bei Cyprian geblieben und wurde erst von Augustin im Kampf gegen die Donatisten endgültig beseitigt: das Priestertum des einzelnen steht und fällt mit seiner sittlichen Unbescholtenheit (CP S. 86 f.).

Chapman und nach ihm andere berufen sich auf das *ut ecclesia super episcopos constituatur* etc. als Beweis dafür, daß das »gegründet auf« bedeute »geleitet von«, das »Fundamentsein« Petri also ebensowenig in einem zeitlichen Vorsprung aufgehen könne, wie dies bei den Bischöfen der Fall sei[1]. Dabei ist aber der große Unterschied außer Betracht geblieben, daß Cyprian nur von der Bischofsreihe im Präsens spricht, von Petrus immer nur im Perfektum. Auch sagt Cyprian nie, wie bei Petrus, daß die Kirche auf die Bischöfe »erbaut« sei (*aedificare*), »gegründet« sei (*fundare*), auch nicht, daß sie auf die Bischöfe *constituta* sei[2], sondern *ut . . . constituatur et . . gubernetur*, und zwar als beabsichtigte Folge (oder nähere Erklärung) von *inde . . . decurrit*. Durch den Vorgang bei Cäsarea Philippi ist die Kirche, um mit de un. 4 zu sprechen, »auf Petrus erbaut«. Von ihm an läuft *per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio*, mit der Wirkung, *ut ecclesia* etc. Das *constitui* setzt sich ebenso beständig fort wie das *gubernari*. Petri Amt lebt und wirkt in den Bischöfen weiter, sie sind es, auf denen die Kirche immerfort »beruht«, von denen sie regiert wird. Petri »Fundamentsein« aber gehört der Vergangenheit an, es ist ein »Fundament-gewesen-sein« und lebt nur als Erinnerung und Mahnung fort. Es gibt im ganzen Cyprian nicht eine einzige Stelle, wo Mt 16_{18} als »Erbauung der Kirche auf Petrus« und »Ursprung der Einheit« ebenso in Petrus (bzw. in besonderen Nachfolgern) für die Gegenwart fortwirkend dargestellt wäre, wie in ep. 33, 1 die mit Mt 16_{18} beginnende und zuerst dem Petrus verliehene Regierungsgewalt sich in den Bischöfen fortsetzt[3]. Im Gegenteil: in ep. 71, 3 lehnt er, wie wir

[1] Rev. Bénéd. 1910, S. 449. Vgl. Ernst, Cyprian und das Papsttum S. 36 f., Poschmann, Th. Revue 1913, Sp. 367. Dagegen lehnte Adam (Th. Qu.-Schr. 1912, S. 107 Anm. 1) es ab, das *super unum* in un. 4 im Sinne des *super episcopos* von ep. 33, 1 zu deuten.

[2] So, irrigerweise, mit Adam (1912, S. 119) Caspar (S. 30). Nachher sagt Cyprian allerdings: *quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta* (im Gegensatz zum *lapsorum numerus*). Aber hier gebraucht er bezeichnenderweise nicht mehr *super*, sondern *in*; das hat auch mit Mt 16_{18} nichts mehr zu tun, sondern will nur angeben, wer alles zur Kirche gehört und wer nicht, aus welchen Gruppen die Kirche zusammengesetzt ist.

[3] An den schwachen Nagel von ep. 70, 3 (*una ecclesia . . . super Petrum*

sehen werden, jeden Gedanken an eine nachwirkende Kraft der »ersten Erwählung Petri« und der »Erbauung der Kirche auf Petrus« aufs allerschärfste ab. Er kennt eben nur ein Bischofsamt, dessen Träger einander völlig gleichgestellt sind: *pari consortio praediti et honoris et potestatis*[1].

origine unitatis et ratione fundata) kann man ein solches Schwergewicht auch nicht hängen, da diese Stelle nach de unitate und den anderen Anhaltspunkten zu erklären ist, nicht umgekehrt. Die *ecclesiae ratio* (ep. 33, 1) liegt in Mt 16_{18}, weil hier das Bischofsamt gestiftet wurde, die *unitatis origo et ratio* liegt in Mt 16_{18}, weil man daraus sehen kann, daß zuerst der eine Petrus damit betraut wurde (siehe oben S. 46 A. 1).

[1] Ich kann nicht finden, daß ich in CP S. 10 ff. »den Hauptton auf das *hoc erant utique et ceteri apostoli* etc. gelegt und von da aus interpretiert« hätte, wie Caspar (S. 28) mit anderen mir entgegenhält. Dieser Satz steht nun einmal da und darf und muß in seiner Bedeutung gewürdigt werden. Cyprians Gedanke schreitet ex concessis fort. Daß alle Apostel (Bischöfe) dieselbe Gewalt haben, daß sie *pari consortio* etc. sind. ist ganz selbstverständlich und unbestritten, aber daß der Herr trotzdem zuerst einen allein mit dieser Macht ausgestattet hat, ist bemerkenswert und für die Einheit der Kirche bezeichnend. Zur Bedeutung von *consortium* vgl. Seneca ep. 90, 3: *penes deos imperium esse, inter homines consortium:* das *consortium* schließt also ein *imperium* aus. Cypr. Idola c. 8: *unus igitur omnium dominus Deus: neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat postestatem.* Das *pari consortio praediti et honoris et potestatis* wird übrigens meistens so verstanden, und ich war früher im selben Irrtum befangen, daß Cyprian zwischen *honor* und *potestas* zwar an sich unterscheide, aber eine solche Unterscheidung beim Verhältnis der Apostel zu Petrus nicht zulasse. In Wirklichkeit sind aber für Cyprian *honor potestas* (*auctoritas, licentia*) völlig gleichbedeutend (das *et . . . et* wird von ihm, wie auch *aut . . . aut* oder *nec . . . nec*, häufig bei gleichbedeutenden Wendungen gebraucht, und dasselbe ist bei Tertullian und Minucius Felix und nachher bei Arnobius und Lactantius der Fall). Vgl. 470, 18: *sacerdotalis auctoritas et potestas*, 472, 5: *potestatem honoris*, 779, 12: *potestatis honorem*, 472, 10: *sacerdotali licentia*, 643, 11: *episcopi nec potestatem potest habere nec honorem*, 671, 24: *de sacerdotali honore et auctoritate*, 737, 15: *sacrificandi sibi licentiam vindicaverunt*, 752, 6: *baptizandi potestatem*, 29, 16: *de licentia potestatis* usw. Ähnlich bei Tertullian, Minucius Felix, Arnobius u. a. Diese Tatsache ist insofern nicht unerheblich, als damit noch jeder Ansatz zur späteren Unterscheidung von *hierarchia ordinis* und *hierarchia iurisdictionis* oder von Würde und Vollmacht, Ehrenrang und Rechtsstellung fehlt. Es greift darum über Cyprians Gesichtsfeld hinaus, wenn Adam (Theol. Revue 1910, Sp. 476) jenen Satz auf die Weihegewalt bezieht und glaubt, daß »persönliche oder lokale Vorrechte damit in keiner Weise angetastet« seien. (Ähnlich Ernst S. 69 f. und Poschmann in der Theol. Revue 1913, Sp. 368). Andere als durch die Bischofsweihe gegebene Rechte kennt Cyprian überhaupt nicht, und diese Rechte sind für alle völlig gleich. Es ist auch nicht einzusehen, wie »die Einwirkung Petri auf die Kirche nicht ratione iurisdictionis, sondern ratione ordinis und darum in der Horizontale, nicht in

Petrus ist initium episcopatus[1] und initium ecclesiae, nicht so, wie Batiffol meint, daß damit zwischen dem römischen Bischofssitz und dem Episkopat ein Band der Abhängigkeit geschaffen wäre — dieser Gedanke kam später dazu —, auch nicht so, wie Adam meint[2], daß »Petrus und seine singuläre Bestallung in einem inneren, unlöslichen, heilsökonomischen Zusammenhang mit der kirchlichen Einheit steht«, daß »die Kirche durch ihre Schlüssel der Person Petri sakramental verhaftet blieb« — das ist eingetragen — sondern so, daß jeder Bischof, wie jeder Apostel, genau dasselbe Amt hat, das Mt 16 $_{18}$ dem Petrus erstmals übertragen wurde, und dem Apostelfürsten nur die erste Bestallung und damit die Typik für die Einheit der Kirche bleibt. Es »bleibt« also auch nicht jenes geheimnisvolle Etwas Chapmans, »das Bild, das der Herr gebraucht, der Name, den er Petrus gibt«. Diese »Metapher« erschöpft sich in der ersten Berufung und dem damit gegebenen Symbol; mit dem »Namen« (»Fels«) weiß Cyprian nichts anzufangen, er deutet ihn nicht aus, ja er gebraucht ihn nicht einmal von sich aus[3].

---

der Vertikale« geschehen soll (Adam, Theol. Qu.-Schr. 1912, S. 217. Posch. mann a. a. O. Sp. 370). Beim Wegfall der *ratio iurisdictionis* und bei der völligen Gleichheit *ratione ordinis* kann eine »Einwirkung« allerdings nur »in der Horizontale« stattfinden, sie kann aber eben darum überhaupt nicht von Einem aus geschehen, sondern nur so, wie sie Cyprian in der Tat annimmt: von allen zu allen durch »Gegenseitigkeit« und den »Kitt der Eintracht« (de un. 23. 231, 9. ep. 67, 8. 733, 10. ep. 68, 3. 746, 4). Wie man sieht, ist Cyprians Anschauung durchaus folgerichtig »episkopalistisch« zu Ende gedacht, und er sagt ausdrücklich, wie er sich die Erhaltung der Einheit denkt: *cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino, concordiae mutuae glutino* (also ohne einen besonderen, sichtbaren Einheits- und Mittelpunkt, dem man sich anzuschließen hätte). Aber er muß es sich beständig gefallen lassen, von seinen römischen »Interpreten« geschulmeistert und verbessert zu werden, und es ist schwer begreiflich, wie protestantische Gelehrte einer solchen ewigen petitio principii Beifall spenden können.

[1] Der Ausdruck stammt von Cäsarius von Arles (Mansi VIII, 211); Batiffol, Rev. des Sc. rel. 1924, S. 453, und vorher schon Ernst, Cyprian und das Papsttum 1912, S. 66 f.

[2] Theol. Qu.-Schr. 1912, S. 113 u. 235.

[3] Der »übrigbleibende Fels« Chapmans stammt aus der Trennung, die er (Rev. Bénéd. 1903, S. 36) mit andern (vgl. z. B. Walz, Die Sichtbarkeit der Kirche 1924, S. 246 ff.) vornimmt zwischen der Aufgabe, das »Felsenfundament der Kirche« zu bilden, die Petrus allein zukomme, und der Vollmacht zu binden und zu lösen, die er mit den andern Aposteln teile. Diesen χωρισμός lehnt auch sein Ordensgenosse Casel (Rev. Bénéd. 1913, S. 413 Anm. 2) mit

Bei Cyprian selbst bleibt also außer dem Gesagten nichts, gar nichts. Alles andere ist von seinen Erklärern hineingelegt und hineingeheimnißt worden. In ihren Köpfen spukt der »Fels«, das »Fundament« weiter, nicht im Geiste Cyprians[1].

Auf Petrus wurde die Urkirche, die Mutterkirche erbaut, indem er zuerst das Bischofsamt erhielt. Fortzeugende Wirklichkeit ist das dem Petrus zuerst übertragene Bischofsamt, die in Petrus ins Leben getretene *Ecclesia*. Der eine Petrus des Anfangs ist Bild der ewig einen Kirche[2]. Nicht aus der Person Petri sind die Kirchen hervorgegangen, die Kirchen Asiens, die paulinischen Kirchen und die anderen alle, sondern aus jener *prima et una*[3], der Urkirche und Mutterkirche, deren Bild und Verkörperung Petrus Mt 16_{18} geworden ist. Sie ist

Recht ab, indem er mit mir darauf hinweist, daß der Ton des Satzes *super unum aedificat ecclesiam* auf dem *unum*, nicht auf *aedificat* liege. Dann aber stützt sich doch auch er wieder auf den »Felsen«, muß aber zum Schluß selber klagen, daß Cyprian über der *ecclesia una* »ein wenig deren festes Fundament, den Primat«, vergesse. Der vergeßliche Cyprian! Sollte hier nicht bei Casel »ein wenig« petitio principii mitspielen? In der ps.-cyprianischen Schrift de aleat. heißt es c. 1 (III 93, 3 Hartel): *originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam.* Hier ist das »Fundament« wirklich, wie bei Cyprian in ep. 33, 1 mit dem *super episcopos constituatur*, als fortdauernde Grundlage gedacht, aber eben deshalb ist es nicht Petrus, sondern das Mt 16_{18} f. gestiftete Apostel- und Bischofsamt, und es wird bei dieser Stelle nichts »unterschieden«.

[1] Daß in de un. 4 und den anderen einschlägigen Stellen nur von der Gesamtkirche die Rede ist, darüber ist sich auch Caspar klar. Er bemerkt sogar S. 35: »Es fehlt in der ersten Fassung von de un. 4 überhaupt jede Brücke hinüber zu jenem späteren römischen Primat.« Das ist vollständig richtig. Nur merkt er nicht, daß die vermißte Brücke von den katholischen Theologen unter seinem Beifall eben in jenem »Übrigbleibenden«, der »Metapher«, dem »Felsen«-namen Petri, dem »Bleibenden«, »Dauernden«, »Fortwirkenden«, dem »sakramentalen Verhaftetsein« und wie die Wendungen alle lauten mögen, im Widerspruch zur Schweigsamkeit des sonst so viel und so breit redenden Cyprian geflissentlich hergestellt wird.

[2] *Quod de origine constiterit, id et de posteritate conveniet*, sagt Tertullian apol. 10 (I 155), und ad nat. II 12 (I 379) drückt er es so aus: *origo enim totius posteritatis* (sc. *est*). Aber nicht Petrus ist *totius posteritatis*, sondern die Einheit der Kirche, wie sie in dem einen Petrus erstmals sichtbar und augenscheinlich wurde. Wie die Kirche bei ihrer *origo* eine war, so muß sie auch in der *posteritas* eine bleiben. *Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei* (praescr. 42. II 40). *Illud enim praeiudicat necesse est a quo forma descendit* (virg. vel. 6. I 891). Solche Stellen Tertullians haben unsern Bischof zu seinen Ausführungen angeregt.

[3] Ad Fort. 11 (338, 10).

das *unum corpus*[1], *unum caput et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa*[2]. Ihr, dem Leibe Christi[3], bleiben sie »sakramental verhaftet«, aus ihr ziehen sie immerdar ihre Lebenskräfte und ihr Daseinsrecht. Das ist Cyprians Gedanke[4].

Zusatz. Ich muß hier noch auf Adams neueste Ausführungen zu de un. 4 (Theol. Qu.-Schr. 1928, S. 203 ff.) etwas eingehen. In seiner Besprechung von Poschmanns Buch über die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre Cyprians (Theol. Revue 1909, S. 180 ff.) hatte er noch gleich mir jede über die reine Typik hinausgehende Bedeutung Petri für die Einheit der Kirche

[1] De un. 4 (213, 11).

[2] De un. 5 (214, 14).

[3] Ep. 44, 3 (598, 20), 46, 1 (604, 14).

[4] In der Th. Qu.-Schr. 1912, S. 113 f. beruft sich Adam auf den antiken Symbolbegriff, wonach man »unter Symbol eine Sache verstand, die das in irgendwelchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet«. Deshalb sei auch Cyprians Primatssymbolik ebensowenig aus dem Gegensatz gegen eine reale Auslegung des Primatsamts heraus zu begreifen, wie seine symbolistische Eucharistielehre aus dem Gegensatz gegen den realistischen Glauben verstanden werden dürfe. Allein Petrus ist für unsern Kirchenvater nicht so »Symbol« der kirchlichen Einheit oder der Kirche, wie Brot und Wein »Symbole« des Fleisches und Blutes Christi sind, sondern er ist Typus, und zwar biblischer Typus für die Einheit, ähnlich wie die eine Taube von Cant 6_8, der eine Leib von Eph 4_9 f. (un. 4), das ungeteilte Untergewand Christi (c. 7), aber auch das Haus der Hure Rahab, ferner das eine Haus, wo das Paschalamm verzehrt werden mußte (c. 8), die Arche Noah (un. 6, ep. 74, 11) Typen der einen Kirche sind. Näherhin ist ja auch nicht Petrus an sich, sondern der eine Petrus im Augenblick von Mt 16_{18} Bild der einen Kirche. Was aber den Vorgang von Mt 16_{18} über die andern Bilder hinaushebt, ist der Umstand, daß damals das wirklich geschaffen wurde, was der eine Petrus im Anfang darstellte, nämlich die eine Kirche, der eine Stuhl, das eine Bischofsamt als Quelle und Mutterschoß der weiteren Entfaltung. Adam schreibt weiter (S. 114): »Die in Petrus gegründete Einheit der Gewalt ward so der fortzeugende Einheitstyp, das Einheitsprinzip der Kirche.« Allein ein Typus kat keine Zeugungskraft, eine solche hat nur das vom Typus Dargestellte, und das ist allerdings die »Einheit der Gewalt«, d. h. die eine Schlüsselgewalt und Kirche. Bekanntlich ist bei keinem Geringern als Augustin, und zwar in seiner späteren Zeit (siehe Retract. I 21, 2. 97, 15 ff. Knöll) die *petra*, worauf der Herr seine Kirche gebaut hat, Christus selbst (nach I Cor 10_4), und Petrus die *figura* der christgläubigen Kirche, wobei unbestimmt bleibt, ob er damit die »Idealkirche oder die empirische Kirche« meint (Adam, Th. Qu.-Schr. 1912, S. 218 ff.). Auch hier liegt, wie bei Cyprian, das »Fortwirkende« nicht in Petrus selbst, sondern in der von ihm dargestellten *ecclesia*. Und wenn ein Augustin Mt 16_{18} anders verstanden hat, als dies später üblich wurde, so ist nicht einzusehen, warum Cyprian nicht die Stelle, und zwar auch in der Fassung des *aedificare* und *fundare*, in seiner eigenen Art angewandt haben sollte.

bestritten. In der Anzeige meines CP aber (Theol. Rev. 1910, S. 475 ff.) hält er zwar noch an dieser Typik fest, will sie aber schon nicht mehr ausschließlich gelten lassen. In seiner Abhandlung von 1912 (Theol. Qu.-Schr. 1912, S. 105 ff.) entdeckte er dann jenen inneren »sakramentalen« Zusammenhang zwischen Petrus und der kirchlichen Einheit, wovon oben die Rede war[1], und in seiner neuesten Untersuchung hält er an einem solchen dauernden, wesenhaften Zusammenhang fest. Dabei kann man in seinen Ausführungen unschwer an den Widersprüchen, in die er sich verwickelt, erkennen, was Cyprians Gedanke ist und was Adam hineinlegt. Mit Recht hebt er (S. 204) hervor, daß für Cyprian nur der Petrus des Cäsareavorganges in Betracht kommt, nicht etwa Petrus in seinem Verhältnis zu einer bestimmten Kirche. Mit Recht sagt er (S. 205): »Das 'Felssein' erschöpft sich in der Tatsache, daß es Petrus war, der die Kirchengewalt ursprünglich ungeteilt besaß«. Wie kann er dann aber die Person Petri zur Verwaltung der Schlüsselgewalt in dauernde, maßgebende Beziehung setzen und auf der nächsten Seite schreiben: »Petrus ist und bleibt der Fels der Kirche«? Denkt sich denn Cyprian den Petrus zu Cäsarea Philippi auf Eis gelegt oder versteinert, um so »der Fels der Kirche zu bleiben«? Dieser Petrus zu Cäsarea Philippi kann wohl Typus der Einheit bleiben, aber doch nicht »Fels der Kirche«. Es ist weiter klar, daß Urquell der Kirchengewalt und der kirchlichen Einheit nicht der im Cäsareavorgange eingefrorene Petrus sein kann, sondern nur die damals geschaffene *una Ecclesia, una Cathedra,* die in Petrus erstmals in Erscheinung trat.

Die Erstbestallung Petri ist, wie Adam (S. 205) richtig sagt, »sinnenfälliger Ausdruck des Willens Christi, daß seine *ecclesia* eine ungeteilte sei«. Aber eben deswegen ist die »Ungeteiltheit der Schlüssel« nicht, wie Adam (S. 206) mit einer zweideutigen und schillernden Wendung sagt, »in Petrus aufgerichtet« worden — so daß dieser der »Quellpunkt« der Einheit wäre —, sondern sie ist in der zuerst alleinigen Bestallung Petri nur »sinnenfällig« geworden. Auch Adam gibt (S. 205 f.) zu, daß von einer »Oberhoheit Petri über die *una ecclesia*« keine Rede sei, daß sein Vorrang »keine aktive Sondergewalt« in sich begreife (S. 215). Aber doch gehe er über die Stellung eines *primus inter pares* hinaus. »Der Vorrang seiner Person besteht darin, daß in ihm die ein-

[1] Siehe auch die vorige Anmerkung.

zelnen Bischöfe zum *episcopatus unus* zusammengefaßt bleiben. Spätere Theologen werden diesen petrinischen Vorrang Jurisdiktionsprimat nennen . . . Diese denken freilich an eine aktive Gewalt, Cyprian denkt nur an jenen Vorzug des Petrus, durch den er ursprünglich einziger Träger der unitas clavium geworden ist, durch den er das Einheitsgesetz Jesu dauernd veranschaulicht« (S. 207). Das Musterbeispiel eines quid pro quo! Danach soll Cyprians Anschauung, bei der gerade das fehlt, was das Wesen eines »Jurisdiktionsprimats« ausmacht, die aktive Sondergewalt, die Oberhoheit, im Grunde doch einen »Jurisdiktionsprimat« bedeuten! Nachher fühlt Adam doch, daß Cyprians »Veranschaulichungs«ansicht von einem Jurisdiktionsprimat zu weit absteht, und darum schreibt er (S. 209): »Im Notfall, wo die *caritas* der Bischöfe als Einheitsband versagt, steht es bei ihm (Petrus), durch positive Maßnahmen diese Einheit zu sichern, sei es auch nur durch Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft. Damit war der Jurisdiktionsprimat in nuce gegeben«. Also im Notfall erwacht Petrus plötzlich aus seiner Erstarrung von Cäsarea Philippi, er wird auf einmal lebendig und er, der doch keine »aktive Gewalt« besitzt, kann zu »positiven Maßnahmen« schreiten, die »kirchliche Gemeinschaft aufkündigen«, also die Exkommunikation aussprechen! Zu solchen Widersprüchen kommt man, wenn man es nicht bei dem beläßt, was Cyprian wirklich sagt, sondern ihm einen »Jurisdiktionsprimat in nuce« aufzwingt und von dem die Einheit der Kirche veranschaulichenden Petrus von Cäsarea einen Übergang zu seiner cathedra in Rom herstellen will.

2. De unitate c. 5: *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*

De un. c. 5 fährt Cyprian weiter:

Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus . . . episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur etc.

Hierüber können wir uns kürzer fassen. Es handelt sich namentlich um den Satz: *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur.* Ich habe ihn seinerzeit so erklärt: »Jeder Bischof hat teil an der bischöflichen Gewalt *in solidum*,

d. h. zum Ganzen hin, sofern er mit dem Gesamtepiskopat in Verbindung steht«[1]. Inzwischen hat der Benediktiner O. Casel[2] gezeigt, daß jene Wendung einen Fachausdruck des römischen Rechts wiedergibt, der den Besitz des Ganzen bezeichnet, auch wo den Besitz mehrere innehaben. Dieser Erklärung schließt sich mit A. d'Alès[3] auch Caspar (S. 31 mit Anm. 1) an und er glaubt, daß damit eine der Hauptstützen meiner »Episkopaltheorie Cyprians« wegfalle[4]. Aber wenn Cyprian die Wendung auch der Sprache des römischen Rechts entnommen hat, so muß er sie deshalb noch nicht rein und ausschließlich in römisch-rechtlichem Sinne angewandt haben. Ein Unterschied zeigt sich z. B. schon darin, daß in den Digesten XIII 6, 5 ein *in solidum* einem *pro parte* (*teneri* = haften) gegenübersteht — *quaeri posse, utrum unusquisque eorum in solidum an pro parte teneatur* —, Cyprian aber von einem *in solidum partem tenere* spricht[5].

Dazu kommt, daß jener Satz bei Cyprian ja nicht für sich

---

[1] CP S. 28.

[2] Rev. Bénéd. 1913, S. 413 ff. Aber auch J. M. Heer in der Literar. Rundschau 1914, Sp. 362 u. 413, nach Belehrung durch Prof. Partsch. Bei Salin, Civitas Dei 1926, S. 135 u. 236 ist noch auf eine ungedruckte Preisarbeit der juristischen Fakultät Bern vom Jahre 1924 hingewiesen: A. Beck, Das römische Recht bei Cyprian.

[3] La théologie de S. Cyprien 1922, S. 131 ff.

[4] Bei Casel ist es sogar »für Koch die Hauptsäule seines Episkopalsystems«.

[5] Der Jurist Schloßmann schreibt in seiner Abhandlung »Tertullian im Lichte der Jurisprudenz« (ZKG 1906, S. 251 ff. 407 ff.): »Im übrigen liegen, abgesehen von gelegentlich angebrachten loci communes, da, wo sich juristische Begriffe und Formeln bei Tertullian finden, nur Bilder und Vergleiche vor und mitunter von so gezwungener Art, daß man zweifeln könnte, ob ihm das volle Verständnis ihrer Bedeutung aufgegangen sei. Es ist aber auch eine sich öfters darbietende Erfahrungstatsache, daß Schriftsteller ihre Bilder mit Vorliebe gerade solchen Gebieten entnehmen, die sie nur als Dilettanten kennen« (S. 278 f.). Und in einer Anmerkung dazu weist er auf die vom juristischen Sprachgebrauch abweichende Verwendung von *compensatio* und *conubium* hin, die vielleicht dem Vulgärlatein angehöre. Theod. Brandt, Tertullians Ethik 1928, S. 116: »Bekannte Ausdrücke wie actio und intentio, in integrum restitutio, ferner acceptilatio finden sich gar nicht oder in ganz anderem Sinne bei Tertullian«. Siehe auch de Labriolle, Tertullien juriste (Nouvelle Revue historique de droit français et étranger 1906, S. 5 ff.) und Jos. Lortz, Tertullian als Apologet II 1928, S. 222 ff. Nicht anders scheint es mir bei Cyprian zu stehen, und das *in solidum partem tenere* an Stelle der Unterscheidung zwischen *in solidum* und *pro parte* (*teneri*) dürfte dafür ein Beleg sein.

da steht, sondern im Vorausgehenden und Nachfolgenden, sowie aus der ganzen Lage seine Erklärung findet. Cyprian hat es mit einer widerspenstigen Gruppe zu tun, die sich aus Klerus und Laienwelt gegen ihren Bischof zusammengefunden hat und Opfer und Sakramente für sich feiert. Zur Erhebung eines Gegenbischofs ist es aber noch nicht gekommen. Neben der Bußfrage soll nun auch diese damit zusammenhängende Spaltung auf dem Konzil zu Karthago im Frühjahr 251 bereinigt werden. Noch während seiner Abwesenheit von Karthago verfaßt Cyprian die beiden Schriften de unitate und de lapsis mit der Absicht, sie in der Bischofsversammlung vorzutragen (ep. 54, 4). Nachdem er nun in c. 4, das Antlitz den Aufrührern zugewandt, die Stiftung der einen Kirche dargelegt hat, wendet er sich in c. 5 deutlich an seine bischöflichen Amtsbrüder. Die Bischöfe vor allem haben die Pflicht, die kirchliche Einheit zu wahren und zu schützen, um so auch das Bischofamt als ein einziges und ungeteiltes zu erweisen. Der *episcopatus unus atque indivisus*, oder *episcopatus unus cuius a singulis* etc. ist Rechts- oder, wenn man so will, Glaubenssatz. Seine *probatio* im kirchlichen Leben aber ist sittliche Pflicht der Bischöfe, der sie im vorliegenden Falle eben dadurch nachkommen können und müssen, daß sie gegen die Absonderungsbestrebungen in Karthago zu ihrem Mitbischof Cyprian stehen, sich mit ihm »solidarisch« verbunden fühlen und seine Sache als ihre Sache ansehen.

Wie in c. 5 vom *episcopatus unus atque indivisus*, so spricht Cyprian in c. 7 (215, 15) von der *incorrupta atque individua tunica Christi*, die *divisa a possidentibus non est* — hier wieder die Sprache des römischen Rechts —, sondern als *individua, copulata, conexa ostendit populi nostri qui Christum induimus concordiam cohaerentem* (216, 11) — hier wieder die sittliche Pflicht —, in de laps. c. 11 (245, 8) von den Christen, die *individuis Christi nexibus adhaeserunt*, in ep. 52, 1 (617, 13) von den Apostelworten (Eph 5 $_{31}$ f.), die *Christi pariter atque ecclesiae unitatem individuis nexibus cohaerentem* bezeugen, in ep. 54, 1 (621, 17) von der *individuae caritatis et concordiae lex*, in ep. 55, 21 (639, 5) von *manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento*, in ep. 60, 1 (691, 12) von *mens iuncta et individua concordia*, in ep. 63, 13 (711, 21) von einer Verbindung mit Christus *individua dilectione*, in

ep. 66, 8 (732, 12) von *ecclesiae populus collectus et coadunatus et individua sibi concordia iunctus*, in ep. 69, 4 (752, 19) von der *inseparabilis atque individua domus* (der Kirche) *unitas*. Und dem einen *episcopatus cuius a singulis in solidum pars tenetur* entspricht wieder, was in de un. c. 7 (215, 20) vom ungenähten Rock Christi gesagt wird: *unitatem ille* (Christus) *portabat . . . quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam semel et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat*, worin der Gedanke des römischen Rechts und die Mahnung an eine sittliche Pflicht wieder zusammenfließen, entspricht in c. 23 (231, 8): *una ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata*, in ep. 66, 8 (733, 9): *quando ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata*, in ep. 68, 3 (746, 4): *copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum*, in ep. 63, 13 (712, 5): *nisi utrumque* (Mehl und Wasser) *adunatum fuerit et copulatum et panis unius conpage solidatum*.

Wir sehen aus diesen Stellen, daß bei Cyprian die Sprache des römischen Rechts sofort übergeht in die sittliche Mahnung zur Einigkeit und Geschlossenheit.

Nicht anders ist es in de un. c. 5. Auch hier wird der römisch-rechtliche Begriff des Solidarbesitzes nur angezogen, um sofort der Einschärfung einer kirchlichen Lebensnotwendigkeit Platz zu machen, von der ebenso das Amt des einzelnen Bischofs abhängt, wie der Christenstand des Laien.

Cyprian hat zwei Sätze aufgestellt:

Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur (= *ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus*).

Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur.

Es gibt nur ein Bischofsamt, aber viele Träger dieses Amtes; es gibt nur eine Kirche, aber viele Gemeinden, die sie verkörpern. Nun zeigt Cyprian an Beispielen, die er Tertullians Trinitätslehre entnommen hat, wie eine Vielheit aus einer Einheit hervorgehen und neben ihr bestehen kann, ohne daß die Einheit beeinträchtigt würde, und wie es für die Vielheit eine Lebensnotwendigkeit ist, mit dem Ausgangs-

punkt, der Einheit, im Zusammenhang zu bleiben. Es sind die bekannten drei Bilder von der Sonne und ihren Strahlen, der Quelle und ihren Bächen, dem festverwurzelten Baum und seinen Zweigen. *Unitas tamen servatur in origine,* und davon hängt der Bestand der Vielheit ab: ohne Verbindung mit dem einen Ausgangspunkt verliert das Einzelne und der Einzelne das Lebenslicht, das Lebenswasser, den Lebenssaft: *Sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit: unum tamen lumen est quod ubique diffunditur nec unitas corporis separatur. ramos suos in universam terram* etc. . . *unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur*[1].

Es laufen immer zwei Gedanken ineinander: die Einheit ist der Ausgangspunkt, und: von der Wahrung der Einheit, vom Zusammenhang mit dem Ausgangspunkt, der Einheit, hängt der Bestand des Einzelnen ab. Ausgangspunkt, Mutter, Urquell ist die mit Petrus beginnende *una Ecclesia,* der *unus Episcopatus* (= *una Ecclesia et Cathedra una super Petrum Domini voce fundata,* ep. 43, 5). Das Einzelbischofsamt verhält sich zum *unus*

[1] Es gehört zu den Verdiensten der Schrift Caspars, daß er gerne zu den Quellen und Vorlagen Cyprians, namentlich zu Tertullian, zurückgreift. Ich habe inzwischen das ganze cyprianische Schrifttum mit dem Tertullians verglichen und hoffe die Ergebnisse meiner Untersuchung in absehbarer Zeit veröffentlichen zu können. Den Fortgang in un. 5 hat Caspar außer acht gelassen, sonst wäre er wohl auch hier auf Tertullian gestoßen, der seinerseits wieder zum Teil die griechischen Apologeten (z. B. Athenagoras Suppl. 10, 3 und 24, 2, S. 325 u. 343 Goodspeed) zu Vorgängern hat. Es handelt sich um Apol. 21 (I 199 Oehler): *cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur. ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen a lumine accensum . . . et a matrice non recessit sed excessit;* adv. Prax. 8 (II 662): *prolatum dicimus filium a patre, sed non separatum: protulit enim deus sermonem . . sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium . . . nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit,* c. 22 (II 682): *inseparatos duos esse . . . individuorum duorum,* dann wieder die drei Bilder. Tertullian veranschaulicht also mit diesen Bildern das Hervorgehen und Verbundenbleiben, die Einheit in der Vielheit, und Cyprian führt sie aus dem Theologischen ins Kirchenrechtliche und Sittliche über, wie ihm ja auch in de un. c. 4 vielleicht eine Stelle aus Novatians de trin. c. 31 vorschwebte (siehe meine CU S. 93 f.). Auch der dritte Gedanke Tertullians, das Verhältnis des Teils zum Ganzen (vgl. noch adv. Prax. 9. II 663: *pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio*) wirkt bei Cyprian nach beim Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit (s. unten).

Episcopatus wie die Einzelkirche zur *una Ecclesia*. Wie jede Einzelkirche aus der *una Ecclesia* — der *mater origo et radix . . . ipsa prima et una super Petrum Domini voce fundata* (ad Fort. 11) — entsprungen ist und nur in Verbindung mit ihr ihre Wesensart als Kirche und ihre Lebenskraft bewahrt, so entspringt der *episcopatus* jedes Bischofs aus dem *unus Episcopatus* — der *Cathedra una super Petrum fundata* — und kann nur in Verbindung mit ihm sich erhalten. Und wie die *una Ecclesia* in jeder Einzelgemeinde zur Erscheinung und Verkörperung kommt, so der *unus Episcopatus* in jedem Bischof.

Das Wort *episcopatus* bedeutet bei Cyprian an sich stets das Bischofsamt, nie die Gesamtheit der Bischöfe, und das Einzelbischofsamt ist nur ein Ausfluß des *unus Episcopatus*, mit dem es auch stets verbunden bleiben muß. Der Mt 16_{18} gestiftete, mit Petrus beginnende *unus Episcopatus* ist — wie die *una Ecclesia* und *una Cathedra* — für Cyprian kein abgezogener Begriff, sondern etwas Wesenhaftes, eine wirkliche, fast überirdische Größe, die im Einzelbischofsamt sichtbar wird[1]. Der erste Träger dieses *unus Episcopatus* war Petrus, und darin, daß er zuerst allein sein Träger war, zeigt sich seine gottgewollte Einheit am augenscheinlichsten.

Worin äußert sich aber der Zusammenhang mit diesem *unus Episcopatus*? In der Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen. Wie die Einzelkirche die *una Ecclesia* nur abbildet in lebensvoller Verbindung mit den anderen Kirchen, so verkörpert auch der Einzelepiskopus den *unus Episcopatus* nur im Anschluß an die Gesamtheit der Bischöfe, dem lebendigen

[1] Casel ringt mit dem Gedanken Cyprians und kommt ihm nahe, erreicht ihn aber doch nicht ganz, wenn er *episcopatus* als »den einzelnen Episkopat, das Bischofsamt, allerdings in abstracto« faßt (S. 419). Cyprian ist aber kein Freund abstrakten Denkens und unter dem *unus Episcopatus* stellt er sich wie unter der *una Ecclesia* etwas Wirkliches und Wesenhaftes vor, so etwas wie eine platonische Idee, deren Abbild und irdische Verkörperung die Einzeldinge sind. Ähnliches meint wohl auch R. Sohm, wenn er (Kirchenrecht I, 1892, S. 252) von der »idealen Identität der Gewalt« spricht, auf die Cyprian die Einheit der Gesamtgemeinde gründe, und B. Poschmann, wenn er die Bischöfe durch »die Identität ihrer Gewalt, ihres Amtes« untrennbar miteinander verknüpft sein läßt (Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian 1908, S. 8). Adam spricht (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 205 u. 212) treffend vom *Episcopatus* (der *Cathedra*) als einer »realen Wesenheit«, einer »freischwebenden Größe«.

Austausch der Kräfte, der liebevollen Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens. *Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis*, schreibt Tertullian de praescr. 20 (II, 19), nachdem er die ursprungsmäßige Einheit aller Kirchen hervorgehoben hat (siehe oben S. 50 A. 1). Dasselbe sagt Cyprian an den oben (S. 55 f. A. 1) angeführten Stellen, wo von dem einträchtigen Zusammenhalten der ganzen katholischen Kirche und den Bischöfen als »Kitt« die Rede ist, und an anderen Stellen, die ich in CP S. 62 ff. verwertet habe. Hier ist der Punkt, wo die ideale, platonische (»abstrakte«) Anschauung in die erfahrungsmäßige Wirklichkeit übergeht, wo die himmlische *Ecclesia* zum irdischen, freilich noch immer nicht durch ein starres Recht, sondern durch die sittliche Kraft der Liebe zusammengeschlossenen Verbande wird.

Man vergleiche noch die erörterten Stellen in de un. 5 mit zwei anderen:

Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.

Ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur.

ep. 37, 3 (578, 13): *agon unus, sed multiplici proeliorum numerositate congestus.*

ep. 55, 24 (642, 12): *et cum sit una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus* etc.

Der *agon* ist der große Dulderkampf der Kirche in der Verfolgung, die *proelia* sind die Einzelmartyrien: jedes einzelne Martyrium ist eine Erscheinungsform des einen großen *agon* der Kirche[1], und alle Einzelmartyrien zusammen ergeben wieder diesen großen *agon*. Die eine *Ecclesia* teilt sich in viele Glieder, der eine *Episcopatus* in viele Träger, in denen sie und er zur Erscheinung kommt, und die vielen Glieder ergeben wieder die eine Kirche, die vielen Bischöfe den einen — *Episcopatus*[2]. Es

[1] Das Einzelmartyrium ist auch *agon*: ep. 10, 4 (492, 17. 19. 22), ep. 19, 2 (526, 15), ep. 38, 1 (580, 4) u. ö.

[2] Bei ep. 55, 24 sagt auch Casel (S. 419 Anm. 1), daß hier *episcopatus* nahe an die andere Bedeutung (Gesamtheit der Bischöfe) herankomme. Dasselbe ist am Schluß des Kapitels der Fall, wo es heißt: *qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem.* Dagegen täuscht sich Casel, wenn er meint, der in Liebe, Eintracht, Zusammenhalt, Einigkeit, Brüderlichkeit, Gesinnungsgemein-

kreuzen sich eben in Cyprians Kirchenbegriff die älteste Vorstellung von der himmlischen *Ecclesia*, deren Abbild jede Einzelkirche ist, und die neue Fassung der Kirche als Vereinigung und Zusammenfassung aller Einzelkirchen. Die Idee der »auf Petrus gegründeten« *Ecclesia* wird in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit zur Gesamtkirche, der Zusammenfassung aller Einzelkirchen, die Idee des *Episcopatus* zur Gesamtheit und lebendigen Vereinigung der Bischöfe. Im lebens- und liebevollen Austausch der Gedanken und Güter kommen die Bischöfe und ihre Gemeinden zum Bewußtsein und zur Betätigung der Einheit des Bischofsamtes und der Kirche[1].

---

schaft schwelgende Bischof habe *concordi* »nur nebenbei zugefügt« — als ob das Herz nur »nebenbei« zum Körper »zugefügt« wäre! Man sehe doch, was er unmittelbar vorher über *fraterna unitas* und *ecclesiastica unitas* gesagt hat und unmittelbar nachher über die *coniunctio pacis* sagt! Die Stelle bringe ich oben zum Schluß.

[1] Caspar schreibt S. 35 Anm. 1: »Die Frage, wo bei Cyprian *ecclesia* die Gesamtkirche und wo es die Einzelkirche bedeutet, ist für die Interpretation jeder einzelnen Stelle von Wichtigkeit. Sie ist wohl zu unterscheiden von der anderen Frage, ob die *ecclesia*, wie in der älteren Zeit, als eine himmlische Gemeinschaft des Glaubens, deren Abbilder die irdischen Einzelkirchen sind, oder, wie bei Cyprian, als eine empirische Konföderation, eine einheitliche Organisation der Einzelkirchen gefaßt wird.« Dabei ist übersehen, daß bei Cyprian noch die ältere Auffassung von der *ecclesia* nachwirkt. Für ihn ist jeder Bischof einfach Bischof der *ecclesia*, wie Petrus, er hat den *episcopatus* inne, wie Petrus ihn Mt 16 $_{18}$ erhielt. Zwar ist dem einzelnen Bischof in der »empirischen Konföderation« nur eine *portio gregis* zugewiesen, in deren Leitung er nur seinem Gewissen und Gott verantwortlich ist (ep. 59, 14. 683, 19), aber es ist *unus grex*, eine Herde, die von den Bischöfen geweidet wird (ep. 68, 4. 747, 20), und wo ein Bischof versagt, müssen die andern eintreten (ep. 68, 3. 746, 7). *Unum episcopum in catholica esse debere*, sagen die römischen Bekenner zur Freude des Cornelius (ep. 49, 2. 611, 16). Und wie diese Bekenner den Cornelius als *episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae* anerkennen (611, 8), so sagt Cyprian zu dem ihm das Bischofsamt absprechenden Florentius, daß, wenn dieser Recht hätte, schon sechs Jahre *nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum nec grex pastorem nec ecclesia gubernatorem nec Christus antistitem nec Deus sacer dotem* (ep. 66, 5. 730, 10). Was v. Harnack (Dogmengesch.[4] I S. 789 Anm. 2 von Methodius schreibt, daß die Kirche für ihn einerseits eine von den einzelnen Gläubigen unabhängige, über ihnen stehende Größe und andrerseits die Summe der Gläubigen ist, gilt also auch von Cyprian. Mit Recht betrachtet Caspar (S. 36) als Vorlage für ep. 70, 3: *baptisma unum et spiritus sanctus unus et una ecclesia a Christo Domino super Petrum fundata* Tertullian de bapt. 15: *unus Deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis*, da in der gemeinsamen Grundlage beider Stellen, Eph. 4, 4 ff., *ecclesia* fehlt. Nun läßt Cyprian allerdings das tertullianische *in caelis* aus, aber die von Christus Mt 16 $_{18}$ »auf

Das Siegel auf unsere Auffassung ist vollends, was Cyprian in ep. 55, 24 weiter über Novatian sagt:

»Das Bischofsamt aber könnte er (Novatian) nicht behalten, auch wenn er zuerst (vor Cornelius, und darum rechtmäßig) Bischof geworden und dann erst vom Körper seiner Mitbischöfe und der Einheit der Kirche abgefallen wäre, da der Apostel mahnt, daß wir uns gegenseitig ertragen und von der Einheit, die Gott gesetzt hat, nicht abgehen sollen (Eph. 4, 2 f.). Wer also die Einheit des Geistes und die Gemeinschaft des Friedens nicht wahrt und sich vom Band der Kirche und dem Kollegium der Priester (Bischöfe) trennt, kann die Gewalt und Stellung eines Bischofs nicht innehaben (behalten), da er die Einheit und den Frieden des Episkopats nicht festhalten wolle«.

Es handelt sich bei diesen Worten um den römischen Bischofsstuhl. Die Pflicht des Anschlusses an die Gesamtheit der Bischöfe besteht also für den römischen Bischof ebenso wie für die anderen Bischöfe. Wer sich vom *corpus episcoporum*, der *unitas ecclesiae*, der *unitas et pax Episcopatus* trennt, hört auf Bischof zu sein, auch wenn er vorher rechtmäßiger römischer Bischof war. Nicht dieser ist der Einheitspunkt, sondern die *una Ecclesia*, der *unus Episcopatus*.

Ich habe das in CP S. 82 ff. dargetan. Was Ernst (Cyprian und das Papsttum 1912, S. 108 ff.) nach dem Vorgang Knellers dagegen ins Feld führt, ist für die ganze Methode so bezeichnend, daß ich hier kurz darauf eingehen muß. Mit Berufung auf Bellarmin, der die Worte Cyprians anführt (De Rom. Pontif. II, 30), und auf das Ius Decretalium von Wernz S. J. macht er

---

Petrus« errichtete und damit fertige Kirche, aus der die Einzelkirchen hervorgehen (siehe oben S. 49 ff.), kann nicht eine »empirische Konföderation« sein, sondern nur die unsichtbare katholische Kirche, die in Petrus erstmals in Erscheinung trat. Umgekehrt übersieht R. Sohm (Kirchenrecht I, S. 251 ff. 345 ff; Wesen und Ursprung des Katholizismus [2] 1912, S. XII ff.; Das altkath. Kirchenrecht und das Dekret Gratians 1918, S. 651 ff.) den bei Cyprian, wie schon bei Tertullian, vorliegenden Übergang zur »empirischen Konföderation«. Treffend wieder Harnack (Christl. Welt 1912, No. 16, Sp. 377): »Der Bischof beförderte und schützte die Selbständigkeit und Kraft der einzelnen Gemeinde, und er war zugleich als Nachfolger der Apostel verpflichtet, stets das Wohl der gesamten Kirche Christi ins Auge zu fassen. Er hatte das höchste Gemeindeamt und das höchste Kirchenamt zugleich; dort war er fast unumschränkter Herr, hier war er Mitglied eines 'idealen' Kollegiums, das aber mehr und mehr ein ganz 'reelles' wurde«.

nämlich geltend, daß auch ein Papst von der Kirche abfallen oder Schismatiker werden könne, fügt aber sogleich bei: »Gewiß, ein Papst kann nicht in gleicher Weise Schismatiker werden wie ein anderer beliebiger Bischof. Wenn der Episkopat sich spaltet, dann befindet sich die legitime Kirche auf der Seite, zu der der Papst sich hält . . . und die Schismatiker sind auf der Gegenseite zu suchen. Anders aber steht die Sache, wenn ein rechtmäßig gewählter Papst sich so verhalten würde, wie nach Cyprians Schilderung im gleichen Kapitel des gleichen Briefes (ep. 55, 24. 642, 12 ff.) Novatian sich verhalten hat. Wenn heute ein Papst gleich Novatian die ganze bestehende Hierarchie beiseite schöbe, überall neue Bischöfe einsetzte, die Fundamente einer ganz neuen Hierarchie legte, sich so eine ganz neue Kirche neben der bestehenden alten aufbauen wollte, dann wäre er ohne Zweifel auch 'nach heutigem Kirchenrecht' ein Schismatiker«. Ich denke vor allem, daß ein Papst, der so vorgehen wollte, heutigentags nicht als »Schismatiker«, sondern als Geisteskranker behandelt würde. Cyprian sieht aber in ep. 55, 24 von 643, 3 ff. an ganz deutlich von dem 642, 15 ff. geschilderten tatsächlichen Verhalten Novatians, der Gründung einer »ganz neuen Kirche«, ab und sagt: selbst wenn Novatian nicht so gehandelt (und nicht so zu handeln gebraucht) hätte, wenn er vielmehr zuerst und auf rechtmäßige Weise Bischof geworden und (nicht »eine ganz neue Kirche neben der bestehenden alten aufgebaut« hätte, sondern einfach) *a coepiscoporum suorum corpore et ab ecclesiae unitate* abgefallen wäre, hätte er sein Bischofsamt verloren. Es muß um eine Sache schlecht bestellt sein, wenn man sie mit einer solchen Verdrehung und Verquickung, wie Ernst sie beliebt, retten muß. Den Unterschied zwischen dem »Papst« und »einem andern beliebigen Bischof« macht auch nur Ernst, nicht Cyprian. Dieser gebraucht vielmehr genau dieselbe Wendung beim »Papst«, wie im selben Briefe c. 21 (639, 1 ff.) von den afrikanischen Bischöfen, die seinerzeit den Unzuchtssündern die Wiederaufnahme versagten *nec tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem . . . ruperunt,* also ein Schisma vermieden. Gewiß könnte auch heute noch ein Papst »sich von der Kirche trennen« (Bellarmin: *si se ab Ecclesia separaret*), von der katholischen Kirche »abfallen«, er könnte für sich Ketzer werden und damit aufhören Papst zu sein, aber Schismatiker kann er nicht werden,

wenn anders er das Oberhaupt der Gesamtkirche ist und der Anschluß an ihn für die Zugehörigkeit zur Kirche entscheidet, wenn bei einer Spaltung des Episkopats »die legitime Kirche sich auf der Seite befindet, zu der der Papst sich hält«[1]. Vom Papstgedanken aus war jener Benedikt XIII im großen abendländischen Schisma vollständig im Rechte, als er in der Überzeugung von der Rechtmäßigkeit seines Pontifikats die ganze Christenheit mit Ausnahme der wenigen, die noch auf seinem einsamen Felsenschloß Peñiscola bei ihm ausharrten, für abtrünnig und verloren erklärte und das menschliche Geschlecht in den Zustand versetzt erblickte, in dem es sich in der Arche befunden habe. Cyprian aber sagt klar und deutlich, daß der römische Bischof auch Schismatiker werden könne und es unter denselben Umständen werde wie jeder andere Bischof, nämlich dann, wenn er nicht mit seinen Mitbischöfen in friedlichem Zusammenhalt bleibt. Aber er mag sein Bischofskirchentum noch so bestimmt zum Ausdruck bringen, er wird eben nach dem Papstrecht umgedeutet. Bezeichnend ist auch, daß meine Gegner (z. B. Ernst, S. 48 Anm. 1, Poschmann in der Theol. Revue 1913, S. 368, aber auch andere) immer wieder behaupten, ich hätte gewissen strittigen Cyprianstellen einen »antirömischen« Sinn gegeben, während ich in Wirklichkeit nur einen unrömischen Sinn darin finde, was natürlich nicht dasselbe ist. Cyprian hatte — vom Ketzertaufstreit abgesehen — gar keine Veranlassung, sich »antirömisch« zu äußern. Aber um so schwerer wiegt es, daß er im tiefsten Einvernehmen mit Rom so gar nicht »römisch«, sondern immer nur »episkopalistisch« denkt und spricht[2].

[1] Nach Sägmüller, Lehrb. d. Kirchenrechts, I[3] (1914) S. 407, wird der päpstliche Stuhl erledigt durch den Tod oder durch Abdankung oder durch völligen und bleibenden Irrsinn oder durch notorische private Häresie des Papstes. Von der Möglichkeit eines Schismas durch den Papst ist nichts gesagt.

[2] Chapman sagt (Rev. Bénéd. 1910, S. 452), daß ich den — allerdings verzeihlichen — Fehler begangen hätte, eine vollständige Theorie aus etwas zu machen, was nicht vollständig sei. Cyprian habe nie sehr weit gesehen, obwohl er in dem, was er sah, sehr klar und logisch gewesen sei. Dieser angebliche Mangel an Weitsichtigkeit bei Cyprian liegt aber vorwiegend in einer petitio principii seiner Erklärer: Cyprian hat allerdings das nicht gesehen, was er nach dem Wunsche mancher Theologen hätte sehen sollen. Gewiß ist Cyprian kein »Systematiker« und »Theoretiker«, gewiß fehlt es bei ihm nicht an rasch hingeworfenen Bemerkungen und an Widersprüchen. Aber seine Ge-

3. Ep. 48, 3: *Ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent*

Der römische Bischof Fabian war bald nach Beginn der decischen Verfolgung gestorben. Erst nach Ende der Verfolgung, im Frühjahr 251, konnte die römische Gemeinde zur Wahl eines neuen Bischofs schreiten. Erhoben wurde von einem Teil der Gemeinde der Presbyter Cornelius, bald darauf von einem anderen Teil, zu dem zuerst auch die Bekenner gehörten, der Presbyter Novatian, den man in Afrika als Verfasser der Schrift de trinitate und zweier an Cyprian gerichteter Briefe (ep. 30 und 36) kannte und schätzte. Für die Afrikaner war es nicht leicht, zu entscheiden, wer von den beiden im Rechte sei, und mit wem sie also als katholischem Bischof in Gemeinschaft zu treten hätten. In ep. 48, 3 (607, 9) schreibt Cyprian später an Cornelius, er habe zu der Zeit, als man in Afrika über das römische Schisma noch kein klares Urteil hatte, die nach Rom Fahrenden unter Belehrungen ermahnt,

ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent.

Jetzt aber da Klarheit geschafft sei, gehe der briefliche Bescheid durch die afrikanischen Provinzen:

ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent.

Ebenso heißt es in ep. 55, 1 (624, 10) mit bezug auf einen Brief des afrikanischen Bischofs Antonian:

Scripsisti etiam ut exemplum earundem litterarum ad Cornelium collegam nostrum transmitterem, ut deposita omni sollicitudine iam sciret te secum hoc est cum catholica ecclesia communicare.

---

danken über Kirche und Episkopat sind so klar und logisch, daß wir sie nur zu Ende zu denken brauchen, statt sie aus späteren Vorstellungen zu ergänzen. Umgekehrt tadelt es Flamion (Rev. d'hist. eccl. 1911, S. 277 ff.), daß ich die Texte rein »analytisch und literarisch« erklärt hätte, »sans se préoccuper de ses rattaches à un ensemble tout d'abord«. Trotz des scheinbaren Gegensatzes zu Chapman meint er aber im Grunde dasselbe: es sollte eben das heutige »ensemble« schon bei Cyprian vorausgesetzt werden. Man mag es machen, wie man will: wenn Cyprian nicht für Rom zum Sprechen gebracht wird, hat man es falsch gemacht!

Diese Stellen wurden fast allgemein so verstanden, daß die römische Kirche die »Mutter und Wurzel« der katholischen Kirche sei und die Gemeinschaft mit ihr die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche bedeute. Ich habe in CP S. 74ff. die Unrichtigkeit dieser Auffassung sowohl aus der damaligen Lage, wie aus dem Sprachgebrauch und der Gedankenwelt Cyprians heraus dargetan und gezeigt, daß es sich an diesen Stellen nicht um das Verhältnis zur römischen Kirche, sondern um die Gemeinschaft mit einem rechtmäßigen oder mit einem schismatischen Bischof handelt. Wie ich inzwischen in meinen CU S. 117 ff. nachgewiesen habe, war die karthagische Frühjahrssynode vom Jahre 251 auseinandergegangen, ohne zum römischen Schisma entscheidende Stellung genommen zu haben, da sie darüber noch keine Klarheit hatte gewinnen können. In dieser Zeit der Unsicherheit konnte Cyprian den Romfahrern nur Anhaltspunkte geben — *rationem reddentes* (ep. 48 3. 607, 8) —, nach denen sie ihr Verhalten in Rom so einrichten sollten, daß sie den Zusammenhang mit der »Mutter und Wurzel«, der katholischen Kirche, nicht verlören, d. h. sie mußten den rechtmäßigen, den katholischen Bischof von Rom, den *in ecclesia factum* (ep. 55, 24. 642, 11), den *in catholica ecclesia ordinatum* (ep. 68, 2. 745, 10) herausfinden und sich ihm und seiner Gemeinde anschließen. Die Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen Bischof einer Gemeinde, nicht bloß der römischen, bedeutet die Gemeinschaft mit der Mutter und Wurzel, der katholischen Kirche. Diese Auffassung allein ist auch mit der Tatsache zu vereinbaren, daß Cyprian sonst immer nur die Gesamtkirche als »Mutter« bezeichnet.

Der Genetiv in *ecclesiae catholicae matricem ac radicem* ist Genet. explicativus oder appositivus (siehe darüber ZNW 1912, S. 165 ff.). Am bezeichnendsten sind die Seitenstücke in ep. 73, 2 (779, 19): *nos autem qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus* etc., verglichen mit de un. 5 (214, 14): *unum tamen caput est et origo una et una mater* etc.; und in ep. 63,1 (701, 22): *ad radicem atque originem traditionis dominicae revertatur* (ähnlich de un. 3. 212, 3 und ep. 74, 10. 808, 1) verglichen mit c. 17 (715, 9): *ut ubique lex evangelica et traditio dominica servetur*, und mit ep. 74, 10 (808, 15): *ad originem dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem revertamur*. Ein solcher erklärender Genetiv steckt auch in ep. 32, 4 (579, 9): *vere mar-*

tyres Christi radicibus eius (sc. Christi) *innixi*, und in ad Dem. 2 (352, 15): *comites tibi plures radicis atque originis tui pullulatione fecisti*. Siehe ferner oben (S. 41 A. 1). Schon Tertullian hat solche Genetive in Verbindung mit *matrix*. So geht de virg. vel. 5 (I 890) in der Wendung *in matrice generis feminini* das *matrice* nicht, wie meist angenommen wird, auf die vorher genannte *Eva*, sondern die *matrix* ist das *genus femininum* selbst. Ebenso ist es im Apol. 21 (I 199), wenn man die Lesart der Vulgata gegen cod. Fuld. beibehält: *manet integra et indefecta materiae matrix*[1]. Auch in *origini vulvae* (de carne Chr. 20. II 458) ist *vulvae* nicht Dativ, sondern erklärender Genetiv, vgl. de carne Chr. 22 (II 460): *originis fontibus*, wofür es auch *fontium origini* heißen könnte. Und wenn Tertullian de pat. 5 (I 597) schreibt: *si prima deliquit* (sc. *impatientia*), *consequens est, ut quia prima, idcirco et sola sit matrix in omne delictum, defundens de suo fonte varias criminum venas*, so steckt in dem *suo* wieder ein solcher Genetiv (*fons matricis* oder *matrix fontis*). Andere erklärende Genetive bei Tertullian hat Hoppe (Syntax und Stil des Tertullian 1903, S. 18) aufgeführt, ohne die von mir eben genannten zu beachten. Novatian sagt de Trin. 17 (60, 9 Fausset): *dum radicibus Veteris Testamenti eiusdem nititur veritas* (die *radices* sind das AT). In der Schrift De fide (Gregors von Elvira) heißt es c. 5 (ML 17, 559 C): *splendorem luminis eiusdem lucernae vel claritatem solis de eodem sole fulgentem, lumen de lumine consignes ut in matricem luminis Patris figuram assimiles, Filium vero in splendorem claritatis ostendas*: hier ist der Vater *matrix* = *lumen* = *sol*, im Unterschied vom Sohn als *splendor luminis* oder *lumen de lumine*. Papst Pelagius I. (556—561) gebraucht in einem Briefe (Mon. Germ. Lib. III 597, 23) die Wen-

[1] Ich glaube, daß hier H. Schrörs (Tertullians Apologeticum, TU 40, 4, 1914, S. 43 f.) und neuestens A. Souter (Tertulliani Apologeticus 1926, p. 45, 18) mit der Annahme der durch die Vulgata gebotenen Lesart im Rechte sind gegen Rauschen (Ausgabe [2] 1912, S. 70, Emendationes et Adnotationes 1919, S. 23. »Prof. H. Schrörs und meine Ausgabe von Tertullians Apologeticum« 1914, S. 55), J. P. Waltzing (Ausgabe 1914, S. 61, Apparat critique 1919, S. 67. Commentaire 1919, S. 95) u. a., die die Lesart *materia matrix* des cod. Fuld. vorziehen. Die Bedeutung ist beidemal dieselbe: der Mutterstoff, der ursprüngliche Stoff (nicht *materiae* von *integra et indefecta* abhängig, wie Schrörs unter Verkennung des Gen. appos. irrtümlich meint). Wahrscheinlich hat der Schreiber des cod. Fuld., ebenfalls unter Verkennung oder Mißbilligung des Gen. explic., und zugleich in Erinnerung an Stellen wie Praescr. 21 (II, 19), Hermog. 16 (II, 353), Res. carn. 6 (II, 476), das *materiae* in *materia* geändert.

dung *in apostolica radice fundata* (*ecclesia*), und diese Wendung ist in der Überschrift des cond. Vindob. 2192 wiedergegeben mit *in radice sedis apostolicae constituta.* Diese Wiedergabe ist insofern falsch, als Pelagius nicht allein den römischen Stuhl, sondern die apostolischen Stühle überhaupt meint. Aber bezeichnend ist sie wegen des Gen. explicativus: die *radix* soll in der *sedes apostolica* liegen. Von ähnlichen Genetiven seien noch angeführt: ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας (*regula veritatis*) bei Iren. haer. I 9, 4 (I 116 St.), wo der κανών eben die ἀλήθεια ist, wie das nachfolgende τὸ σωμάτιον τῆς ἀληθείας und andere Stellen zeigen[1], *charisma veritatis certum* IV 26, 2 (S. 645), wobei das *charisma* wahrscheinlich in der *veritas* liegt[2]. Ebenso τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα in I Clem. 1, 3. Adv. aleat. c. 1 (App. 93, 3 Hartel): *apostolatus ducatum . . . originem authentici apostolatus*[3]. Konzil von Elvira can. 58 (S. 22 Lauchert): *prima cathedra episcopatus*[4]. Can. 13 von Sardica (S. 63 Lauchert): *ascendat ad culmen episcopatus.* Tract. de libr. ss. Script. 15 (p. 162, 14 Batiffol-Wilmart): *caput fontis,* 10 (p. 106, 20): *hostia oblatio sacrificii est.* Eugippius, vita Severini 21, 2 (39, 11 Knöll): *summi sacerdotii suscipere principatum* (in Tigurnia). Vgl. *apex episcopatus* (davon später).

Meine Nachweise machten auch in katholischen Kreisen solchen Eindruck, daß Kneller S. J. klagte, man wage nicht mehr, die alte Deutung entschieden zu vertreten[5]. Er selbst zeigte sich

---

[1] Siehe Harnack, Dogmengesch.[4] S. 355 Anm. 1 und Ammundsen in der Th. Litztg 1912, Sp. 425 f.

[2] Siehe Karl Müller, ZNW 1924, S. 217.

[3] Siehe darüber meine Ausführungen in der Festgabe f. Karl Müller 1922, S. 63 f. Leider hat sich hier auch R. Sohm (Kirchenrecht I 1892, S. 254 Anm. 8 und II 1923, S. 216 f. Anm. 6) von Harnack blenden lassen.

[4] Siehe meine Darlegungen in der Ztschr. f. KG 1925, S. 170 ff.

[5] Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche (115. Ergänzungsheft zu den »Stimmen aus Maria-Laach«, 1914, S. 60). In der Tat haben Adam (Theol. Revue 1910, Sp. 478 f.), Rauschen (Literar. Beil. der Köln. Volksztg 1910, Nr. 46, S. 366), Ernst (Cyprian und das Papsttum, 1912, S. 95 ff.), J. W. Heer (Literar. Rundschau 1914, Sp. 417), Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. II[2] 1914, S. 514), neuerdings auch d'Alès (La théologie de S. Cyprien, 1922, S. 148 ff.) für meine Auffassung mehr oder weniger Verständnis gezeigt oder ihr gar zugestimmt. Das mochte für Kneller um so schmerzlicher sein, als er (in den »Stimmen aus Maria-Laach« Bd. 79, 1910, S. 86) das edictum peremtorium ausgegeben hatte, daß meine Schrift »wissenschaftlich keinen Wert« habe. Als Trost hätte ihm dienen können, daß der evangelische Theologe Hans Achelis (Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1912,

allerdings gegen solche wissenschaftliche Anfechtungen völlig gefeit und überstürzte sich in Ausbrüchen des Spottes, um meine Auffassung dem Fluche der Lächerlichkeit preiszugeben[1].

II, S. 215) die Stelle ganz im alten Sinne anführte, wie das neuestens auch R. Frick [Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens, 1928, S. 116 Anm. 7) tut. Auch Wittig trägt (in Rauschens Grundriß d. Patrol. [8 u. 9] 1926, S. 167] unentwegt die alte Auffassung vor und ebenso möchte Stiglmayr S. J. (Th. Revue 1914, Sp. 237) sie vorziehen, von dogmatischen Lehrbüchern zu schweigen. Bei dem inzwischen leider heimgegangenen R. Sohm (Das altkath. Kirchenrecht und das Dekret Gratians, 1918, S. 665 ff. Anm. 72) ist es ein merkwürdiges Mißverständnis, wenn er schreibt: »Aus den von Koch gesammelten Stellen geht hervor, daß Cyprian oft die Gesamtkirche als Mutter und Wurzel bezeichnet, aber immer nur im Verhältnis zum einzelnen Christen. Keine Stelle ist nachweisbar, in welcher die Gesamtkirche im Verhältnis zur Gesamtkirche als *mater et radix* bezeichnet wurde. Die 'Mutter der Kirche', nämlich der Gesamtkirche, kann unmöglich die Gesamtkirche selbst sein. Wie sollte denn auch die Gesamtkirche nach ep. 73, 2 als »Haupt und Wurzel« der Gesamtkirche verstanden werden !« Sohm hat also den Sinn eines Gen. explicativus oder appositivus nicht erfaßt. Bei *mortis exitus* ist nicht das Ende des Todes gemeint, sondern eben das im Tod bestehende Ende, bei *fraus erroris* nicht ein Betrug, den der Irrtum begeht, bei *amictus vestis* nicht ein Gewand, den das Kleid anhat, bei *senium vetustatis* nicht das Alter des Alters (im Unterschied von einer Jugend des Alters), bei *carcerum claustra* oder *custodia carceris* ist nicht der Kerker eingesperrt. Es sind lauter Beispiele aus Cyprian. Die *matrix et radix ecclesiae catholicae* ist die katholische Kirche als Mutter und Wurzel, die katholische Mutterkirche, d. h. eben die eine katholische Kirche, immer im Verhältnis zu den Einzelgemeinden, den Einzelbischöfen, den Einzelchristen, wie den Romfahrern.

[1] Stimmen aus M.-L. 1910, S. 79 f. Kennzeichen der Kirche 1914, S. 57. Neuestens ist Kneller Heil widerfahren: im Rundschreiben Pius' XI »Mortalium animos« vom 6. Jan. 1928 über die Förderung der wahren Religionseinheit wird unter anderem auch ep. 48, 3 angeführt — und zwar mit Umstellung von *matricem et radicem* nach cod. Paris. und den meisten Ausgaben außer Hartel u. Bayard — und auf den apostolischen Stuhl bezogen. Diese Anführung tut auch bereits ihre Wirkung. So bezieht Adam, der früher (Th. Revue 1910, S. 478) meine Ausführungen hierüber als »vollendet« gerühmt hat, jetzt (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 200) die Stelle ebenfalls — und ebenfalls mit Umstellung von *matrix et radix* — auf die römische Kirche, wie wenn das ganz selbstverständlich wäre und er nie anders darüber gedacht hätte. Damit stimmt es dann freilich wieder recht wenig, wenn er (S. 224) das *communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem* von ep. 48, 3 doch wieder in meinem Sinne faßt und sogar eine schillernde Bedeutung gegen Caspar (siehe nachher) ablehnt. In Rom waren damals zwei Bischöfe, von denen jeder überzeugt war, den »apostolischen Stuhl« inne zu haben, zwei Gemeinden, von denen jede die »römische Kirche« sein wollte. Und da soll Cyprian den Romfahrern den Bescheid geben, sie sollen sich an den apostolischen Stuhl, an die römische Kirche

Caspar müßte kein Philologe sein, um sich dem Gewicht meiner Gründe zu verschließen. So ist ihm klar, und er hält es sogar — irrigerweise — für allerseits anerkannt, daß die *matrix et radix* hier, wie an anderen ähnlichen Stellen, die Gesamtkirche bezeichne. »Aber«, fährt er (S. 40) fort, »indem sie sich auf ein Schisma in der römischen Kirche bezieht, wird sie mehrdeutig: man könnte sie auch so verstehen, als sei die communicatio mit der römischen Kirche die *unitas catholicae ecclesiae*. Ist diese Deutung falsch und die andere allein richtig? Mit anderen Worten: kann Cyprian das letztere nicht gemeint haben, oder findet sich auch dieser Gedanke irgendwo bei ihm und ist somit entweder ein gewollter Doppelsinn[1] oder eine unbeabsichtigt schillernde Bedeutung anzunehmen?« Nach Erörterung der zweiten Fassung von de un. c. 4 ist er dann in der Tat zur Annahme geneigt, »daß der Gedanke in einem römischen Brief unwillkürlich diese schillernde Prägung erhalten hat« (S. 52).

Damit kommen wir wieder zu Kneller zurück, der die frühere Auffassung für die allein richtige erklärt, da Cornelius die Stelle in diesem Sinne habe verstehen müssen. »Die kostbare Sammlung von 'Parallelstellen' zu seinen Bildern liegt erst seit dem Jahre 1910 vor, Papst Cornelius mußte also ohne Beihilfe modern philologischer Methode nach dem ersten Eindruck die Äußerung seines Kollegen in Karthago beurteilen.« Cyprian habe geschrieben,

---

halten. Wäre nicht hier Knellers Frage am Platze: »Ja, hat denn Cyprian die armen Romfahrer zum besten haben wollen?« Es handelte sich doch darum den katholischen Bischof von Rom und die katholische Kirchengemeinde herauszufinden. Der Klerus von Hadrumet, dessen Bischof schon einen Brief an Cornelius gerichtet hatte, schrieb, von Cyprian über den Zurückhaltungsbeschluß der karthagischen Synode unterrichtet, während der Abwesenheit des Bischofs nicht mehr an Cornelius, sondern an den römischen Klerus (ep. 48, 1 f.). Nach ep. 59, 9 (676, 21 ff.) hatte Cyprian später an Cornelius ein Verzeichnis der afrikanischen Bischöfe geschickt, *qui integri et sani in ecclesia catholica fratribus praesunt*, zu dem Zwecke: *ut scires tu et collegae nostri quibus scribere et litteras mutuo a quibus vos accipere oporteret.* Umgekehrt bittet er in ep. 68, 5 (749, 1) den römischen Bischof Stephan um Bescheid über die Neubesetzung des Stuhles von Arles: *ut sciamus ad quem fratres nostros dirigere et cui scribere debeamus.* Man beachte noch, wie Cyprian in ep. 41, 2 (589, 10) ebenso von den karthagischen Aufrührern schreibt: *sciat se in ecclesia nobiscum communicaturum non esse, qui se sponte maluit ab ecclesia separare*, wie in ep. 55, 5 (626, 20) von den zurückgekehrten römischen Bekennern: *nunc in ecclesia cum Cornelio iunctos.* Auch das zeigt uns, was er unter der *matrix et radix ecclesiae catholicae* versteht.

[1] Dafür sind auch Ernst und d'Alès.

um den Cornelius zu versöhnen und zu beruhigen, ihn seiner Anerkennung zu versichern. Also sei es das Nächstliegende, die Stelle so zu verstehen, daß darin etwas zum Ruhme der römischen Kirche gesagt sein werde. Die Bilder Mutterschoß und Wurzel seien auch ganz passende Bilder für jenen Vorrang, den die römische Kirche des III. Jhs. in Anspruch genommen habe, wie der Osterfeier- und der Ketzertaufstreit gezeigt hätten[1].

Nun ist gewiß richtig, daß jeder Briefschreiber in seinen Gedanken und Wendungen absichtlich oder unwillkürlich auf die Geistesart und die Anschauungswelt des Briefempfängers Rücksicht nimmt[2]. Aber die Voraussetzung, daß Cornelius die Stelle auf die römische Kirche als solche habe beziehen müssen oder auch nur habe beziehen können, ist vollständig irrig. Im Gegenteil: wenn wir nicht durch einen Abstand von Jahrhunderten mit ihrem durch das Papsttum herbeigeführten Umsturz der ältesten Vorstellungen und Begriffe von jener Zeit getrennt und mit der späteren Gedankenwelt und Sprache nicht so belastet wären, daß selbst evangelische Theologen, darunter führende Kirchenhistoriker, sich dieser erblichen Belastung nicht immer entziehen können — so wäre niemand auf den Gedanken gekommen, jene Stelle von der römischen Kirche als solcher zu verstehen. Man zeige mir aus den ersten vier Jahrhunderten eine Stelle, wo die römische Kirche als Mutter der übrigen Kirchen, und aus dem ersten Jahrtausend eine Stelle, wo sie als Mutter der katholischen Kirche bezeichnet wäre! Auch Kneller weiß keine anzuführen, sonst hätte er es getan und nicht bloß gesagt, daß jene Bilder »ein passender

[1] Das Kennzeichen der Kirche, 1924, S. 56.

[2] Hermann Peter (Der Brief in der römischen Literatur 1901, S. 6) spricht von der natürlichen Forderung des Briefwechsels, nicht nur die eigene Persönlichkeit darin zum Ausdruck zu bringen, sondern sich auch in die Gedanken und Empfindungen des Empfängers zu versetzen, und er führt als Beispiel an, daß die Freunde Ciceros sich bemüht hätten, in ihren Briefen an ihn sich in ihn hineinzudenken und seinen Stil nachzuahmen. Der geistvolle Verfasser der »Briefe eines Unbekannten« (Alexander v. Villers) schreibt einmal: »Briefe sind nie von dem, der schreibt, sondern von dem, an den sie gerichtet sind« (II. Bd. Wien 1887, S. 352). Bei Fritz Mauthner (Beiträge zu einer Kritik der Sprache I ² 1906, S. 30) heißt es: »Man spricht mit jedem Freunde — Höflichkeit und Nachahmung bei Seite — eine etwas andere Sprache. Wer das am lebenden Modell nicht zu beobachten hart genug ist, lese daraufhin den Briefwechsel bedeutender Männer. Wie die Individualsprache Goethes mit den Jahren wechselt und wie mit den Korrespondenten!«

Ausdruck« für die damaligen Ansprüche der römischen Kirche seien. Um die »Mutter« zu finden, bleibt uns nun nichts anderes übrig, als einen Streifzug durch das christliche Altertum zu machen.

Bekanntlich hat das NT für die Kirche neben dem Bilde vom Hause Gottes (Mt 16 $_{14}$. I Tim 3 $_{15}$. I Ptr 10 $_{17}$) oder dem Tempel Gottes (II Cor 6 $_{16}$) das vom Leibe Christi (I Cor 12 $_{27}$. Col 1 $_{18}$). Im II. Jh. kommt dazu die Bezeichnung als Mutter, die durch Gal 4 $_{26}$ nahegelegt war, wo Sara, im Gegensatz zu dem durch Hagar dargestellten geknechteten Jerusalem, das obere freie Jerusalem, »unsere Mutter«, versinnbildet. Sie klingt schon bei Hermas (Vis. III 9, 1) an und findet sich dann ausgesprochen bei Irenäus und Clemens von Alexandrien[1]. Von Irenäus übernahm das Bild Tertullian und gab es an Cyprian weiter. Natürlich bezeichnet es bei Tertullian, wie vorher bei Irenäus und nachher bei Cyprian, stets die *Ecclesia* im Ganzen[2]. Neben der *ecclesia mater* kennt Tertullian aber auch *ecclesiae matrices*: es sind die von den Aposteln gegründeten Kirchen, in denen die apostolische Lehre weiterlebt[3]. Aus diesen *ecclesiae matrices* ist bei Cyprian die »auf Petrus gegründete« *mater origo et radix . . prima et una* (ad Fort. c. 11. 338, 15), die *matrix et radix ecclesiae catholicae* von ep. 48, 3 geworden. Aber auch bei der Einzahl ist Tertullian Pate gestanden, da er de praescr. 30 (II 19) schreibt: *omne genus ad originem suam censeatur necesse est: itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes* (siehe oben S. 50 A. 1), und in adv. Marc. IV 35 (II 254) Jerusalem als *matricem religionis et fontem, non puteum salutis* bezeichnet im Gegensatz zu Samarien, das *desciverat ab Israële, habens schisma illud novem tribubus* (II 253). Letzteres bezieht sich zwar auf ATliche Verhältnisse, aber mit deutlichem Ausblick auf Christentum und Kirche, wie der Fortgang zeigt.

[1] Iren. haer. III, 24, 1 (I, 553 Stieren), vgl. III praef. (I, 421), V praef. (I, 712), V 20, 2 (I, 772); Clem. Al. Paed. I, 5, 21 (I, 102, 13 Stählin), I, 6, 42 (I, 115, 12 St.); in Strom. VI, 16, 146 (II, 507, 4) in besonderem Zusammenhang abgelehnt. Siehe Harnack, Dogmengesch. [4] I, 409 Anm. 2; J. Lebreton, *Mater Ecclesia*, Rech. de Science Rél., 1911, S. 572 f.

[2] Ad mart. 1 (I, 3 Oehler), de or. 2 (I, 556), de monog. 7 (I, 772), adv. Marc. V, 4 (II, 284). Vgl. d'Alès, La théologie de Tertullien, 1905, S. 215.

[3] De praescr. 21 (II, 19): *omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam.*

Wird eine bestimmte Kirche als Mutter der andern bezeichnet, so ist es ursprünglich und auch später wieder, dem geschichtlichen Verlauf entsprechend, Jerusalem, nicht Rom. Wie für Hegesipp[1] im II., so ist für Firmilian[2] im III. Jh. Jerusalem die Kirche, die den Maßstab für das kirchliche Herkommen bildet. Derselbe Irenäus, der die römische Kirche als *maxima et antiquissima et omnibus cognita* feiert[3], sagt von der Kirche von Jerusalem: τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχὴν . . . [τῆς μητροπόλεως τῶν τῆς καινῆς διαθήκης πολιτῶν[4]. Bei Theodoret von Cyrus[5] schreiben die Bischöfe der Konstantinopler Synode vom Jahre 382 an die Häupter der abendländischen Bischöfe: τῆς δὲ μητρὸς ἁπασῶν τῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις κτλ. Ebenso bezeichnen bei Beginn des 6. Jahrhunderts die Mönche von Jerusalem in einem Schreiben an den Kaiser Anastasius die Kirche von Jerusalem als μήτηρ τῶν ἐκκλησιῶν[6], und Kaiser Justin nennt sie *matrem christiani nominis*[7]. Auch Augustin oder einer seiner Schüler erinnert in der Epist. ad cath. de secta Donatist. (de unitate eccl.) daran, daß die Kirche von Jerusalem ausgegangen ist[8].

Demselben Augustin, der dem römischen Stuhle bereitwillig einen höheren Rang zuerkennt[9] und gerne die katholische Kirche eine Mutter nennt[10], fällt es nie ein, diesen Namen der römischen

---

[1] Bei Euseb. hist. eccl. IV, 22, 4. [2] Ep. 75, 6 (813, 25 Hartel).

[3] Adv. haer. III, 3, 2 (I, 428 Stieren). [4] III, 12, 5 (I, 480).

[5] Hist. eccl. V, 9, 17 (294, 3 ff. Parmentier).

[6] Cyr. vit. Sab.; Cotelerius, Eccl. graec. mon. III, 314. Karl Holl (Enthusiasmus und Bußgewalt im griech. Mönchtum, 1898, S. 171 Anm. 1) sieht darin einen Beleg dafür, daß Jerusalem im V. und VI. Jh. sich wieder als Mutterkirche zu fühlen begann.

[7] Coll. Avell. n. 232, 8 (703, 15 Guenther 1895). Dazu bemerkt Batiffol (Rech. de Science Rél. 1926, p. 200): Cette précellence de Jerusalem est chose bien nouvelle, évidemment, et l'empereur Justin est singulièrement inspiré en la faisant valoir à Rome. Daß die Sache sich etwas anders verhält, haben wir gesehen.

[8] 11, 29 f. (264, 23 ff. Petschenig), 16, 42 (287, 11 ff.), 19, 51 (300, 3 ff.), 23, 70 (316, 28 ff.).

[9] Vgl. H. Reuter, Augustinische Studien 1887, S. 301 ff.; H. Koch, KT 1920, S. 77 ff.; K. Adam, *Causa finita est*, Festgabe f. A. Ehrhard 1922, S. 1 ff.; P. Batiffol, Le catholicisme de St. Augustin [2] 1920, S. 192 ff. 402 ff.

[10] Z. B. Conf. I, 11, 17; VI, 3, 4; VII, 1, 1; IX, 13, 37. Epist. 243, 8 (524, 14 ff. Goldbacher). De peccat. merit. et rem. I, 25, 38 (37, 5 Urba-Zycha). Contra duas epist. Pelag. II, 2, 4 (463, 14).

Kirche zu geben: er fühlt sich eben als Kind der katholischen Kirche, nicht der römischen[1]. Dagegen spricht er von der *radix orientalium ecclesiarum*[2], von der *radix christianae societatis*[3] — mit demselben Gen. explic. wie Cyprian.

Damit sind wir wieder ins Abendland zurückgekehrt, zugleich aber in der Zeit etwas vorausgeeilt. Im IV. Jh. kennt Gregor von Elvira eine Mutter d e r Kirche, aber sie ist entweder die Synagoge[4] oder das himmlische Jerusalem[5]. Wie dessen Landsmann Pacian von Barcelona den Cyprian verstanden und benützt hat, zeigen seine drei Briefe an den Novatianer Sympronian (ML 13, 1051 ff.). In ep. I 1 (1052 f.) wirft er ihm vor: *qui a rivulo procul, in quantum apparet, exorsus fontem atque originem principalis ecclesiae non tenebas* (derselbe Gen. explic. wie bei Cyprian!) . . . . . *de unitate corporis nostri solvisset.* Und da der Novatianer ihm entgegengehalten hatte, daß zu den Zeiten der Apostel niemand *catholicus* genannt worden sei, erwidert er ihm I 3 (1054 B/C), das sei richtig, aber seitdem Ketzereien aufgekommen seien, *nonne appellatione propria decuit caput principale signari?* Darum sei zum *nomen 'christianus'* das *cognomen ‚catholicus'* hinzugekommen (I 7. 1058 A). Wieder sagt er ihm in II 7 (1062 A/B), daß Novatian, als er sich gegen Cornelius erhob, *radicem legis antiquae, fontem veteris populi* verlassen habe — wieder der erklärende Genetiv zur Bezeichnung der katholischen Kirche. Dem entspricht III 2 (1064 B) die Wendung: *a reliquo corpore segregatus et a matre divisus.* Der heilige Geist, heißt es III 3 (1065 A), *a principali matre non abiit.* Wie aber sollte die novatianische Gemeinschaft das Taufwasser haben, da sie doch *a matrice discessit?*

---

[1] In ep. 43, 16 (98, 15 Goldbacher) sagt Augustin von Papst Miltiades wegen seiner Tätigkeit im Donatistenstreit: *o virum optimum, o filium christianae pacis et patrem christianae plebis!* Daß diese Stelle nicht in »universalem« Sinne zu verstehen ist, betont auch Batiffol (a. a. O. S. 201) gegen Specht.

[2] Ep. 52, 2 (150, 8 Goldbacher): *non considerat* (sc. *pars Donati*) . . . *ab illa radice orientalium ecclesiarum se esse praecisam, unde evangelium in Africam venit.*

[3] Ep. 232, 3 (513, 15): *videtis certe multos praecisos a radice christianae societatis, quae per sedes apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur.* Dagegen heißt es in ep. 53, 1 (152, 13) einfach: *redeant ad radicem.*

[4] Epithalamium II (p. 141, 26 ed. Heine, Bibl. Anecdot. 1848).

[5] Epith. V p. 165, 26 ff. Tract. de libr. ss. Script. III (p. 25, 16 ed. Batiffol-Wilmart 1900), XIX (p. 202, 1).

In Afrika schreibt der sonst ziemlich »römisch« denkende Optatus von Mileve, ebenfalls ein Kenner und Benützer Cyprians, contra Parm. I 11 (14, 2 ff. Ziwsa): *deserta matre catholica impii filii, dum foras exeunt et se separant, ut vos fecistis, a radice matris ecclesiae, invidiae falcibus amputati, errando rebelles abscedunt* — mit demselben Gen. explic. wie bei Cyprian[1]. I 15 (18, 1 ff.): *in Africa . . . una erat ecclesia . . . quis in radice cum toto orbe manserit, quis foras exierit.* II 4 (37, 18): *de radice veritatis,* II 10 (46, 7): *mater ecclesia,* IV 1 (104, 1): *una mater ecclesia.*

Der Gallier Hilarius von Poitiers hält es für das Angemessenste, wenn die Bischöfe aus den einzelnen Provinzen *ad caput, id est ad Petri apostoli sedem,* Bericht erstatten[2].

Auch dem Mailänder Bischof Ambrosius[3] ist die römische Kirche *totius orbis Romani caput,* von wo *in omnes venerandae communionis iura dimanant*[4]. Und schon vorher schrieb er einmal: *utrumne cum episcopis catholicis, hoc est cum Romana ecclesia, conveniret*[5]. Hier ist schon der Gedanke ausgesprochen, der bei Cyprian noch fehlt, aber eine Mutter der katholischen Kirche wagt er die römische Kirche nicht zu nennen[6]. Ebensowenig tut dies Hieronymus trotz aller Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl und an die römische Kirche, in der er »das Kleid Christi angezogen hat«[7].

[1] Vgl. Ernst, Cyprian und das Papsttum, S. 99. Kneller (Sichtbarkeit S. 37 Anm. 3) bringt es fertig, selbst bei dieser Stelle Zweifel über den Sinn zu äußern. Siehe auch seine geistreichen Fragen S. 51.

[2] Brief an Papst Julius I c. 9 (ML 10, 639 C).

[3] Siehe Batiffol, Le catholicisme de St. Augustin [2] 1920, S. 118 ff. Le siège apostolique (359—451) 1924, S. 20 ff. H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker 1929, S. 105 ff. 125 ff.

[4] Ep. 11, 4 (ML 16, 946 A). Vgl. Papst Zosimus (417—418) in ep. 2, 1 (ML 20, 649 C): *ut ex hoc fonte in totum orbem pax fidei et catholicae societatis nullis nebulis interfuscata mittatur.*

[5] De excessu fratr. Satyri I, 47 (16, 1306 A).

[6] Diese Aussprüche hinderten Ambrosius und die Synodalen von Aquileja (381) nicht, den von ihnen früher ausgeschlossenen, von Papst Damasus aber wieder aufgenommenen Bischof Leontius von Salona nach wie vor für ausgeschlossen zu erklären — und das gleichzeitig mit dem Ergusse in ep. 11, 4 an Kaiser Gratian, womit Ambrosius dem Papste in dessen Ringen mit seinem Gegner Ursinus beisprang. Siehe Campenhausen a. a. O. S. 105 ff., wo die Unterschlagung dieser Angelegenheit bei Batiffol mit Recht getadelt ist.

[7] Siehe seine Briefe an Damasus, ep. 15 (I, 62 ff. Hilberg), ep. 16 (I, 68 ff.). Natürlich ist auch ihm *mater ecclesia* geläufig, ep. 22, 13 (I, 160, 4) u. a.

Mit der Bezeichnung der römischen Kirche als *caput* des römischen Erdkreises bei Ambrosius sind wir auf einen Titel gestoßen, der seit dem IV. Jh. durch das christliche Schrifttum wandert. Bekanntlich war die römische Welt gewöhnt, die Stadt Rom als *caput* des Erdkreises zu feiern. Das tun auch christliche Schriftsteller, z. B. der sogenannte Ambrosiaster, Augustin, Hieronymus u. a.[1]. Daraus, freilich nicht daraus allein, entsteht dann die Gepflogenheit, auch der römischen Kirche im Verhältnis zu den anderen Kirchen diesen Ehrentitel zu geben[2]. Wir finden ihn bei Kirchenvätern, Konzilien, in Papstbriefen und kaiserlichen Erlassen[3]. Dieses *caput* bedeutet hier »Haupt«, »Spitze«, wie auch Petrus jetzt gerne *apostolorum caput* genannt wird[4]. Da aber *caput* auch gleichbedeutend mit *origo, fons* gebraucht wird, so wäre bei der Anwendung dieses Ausdrucks auf die römische Kirche der Übergang zur Vorstellung, daß sie der Quellort, die Mutter der Kirche sei, nahegelegen gewesen, zumal da jetzt die Vorstellung auftaucht, daß die abendländischen Kirchen alle von der römischen ihren Ausgang genommen hätten.

---

[1] Der Ambrosiaster zu Epist. ad Rom. Prol. c. 3 (Ballerini, St. Ambrosii opera III, 375 A): die Römer sind *caput omnium gentium*, zu Rm 1 15 (384 F): *apud quos regni Romani caput et sedes est.* Andere Väterstellen bei Batiffol, Revue des Sciences Rel., 1924, S. 446.

[2] Wie leicht der Übergang war, sehen wir wieder beim Ambrosiaster in den Quaest. Vet. et Novi Test. 101, 4 (195, 11 Souter), wo die Anmaßung der römischen Diakonen aus ihrem Sinne heraus so begründet erscheint: *Sed quia Romanae ecclesiae ministri sunt, idcirco honorabiliores putantur quam apud ceteras ecclesias propter magnificentiam urbis Romae, quae caput esse videtur omnium civitatum.* Papst Leo I stellt die Geschichte auf den Kopf, wenn er in Sermo 82, 1 (ML 54, 493 A) sagt, Rom sei *per sacram beati Petri sedem caput orbis terrarum effecta.* Aber ein Korn Wahrheit steckt doch darin, weil Rom tatsächlich aufgehört hatte, Sitz des Kaisertums und Hauptstadt der Welt zu sein, und erst durch das Papsttum wieder emporstieg.

[3] Papst Siricius (384—399) an Bischof Himerius von Tarragona (Ep. I, 15, 20. ML 13, 1146 A): *ad Romanam ecclesiam utpote ad caput tui corporis retulisti.* Innocenz I (402—417) an die Bischöfe Mazedoniens (Ep. XVII praef. 1 M 20, 527 B): *sedi apostolicae, ad quam relatio missa quasi ad caput ecclesiarum currebat.* Eine römische Synode unter Felix II (ep. 11, 4. Thiel S. 255): *successor praesulum sedis apostolicae . . . qui caput est omnium.* Ein Schreiben der syrischen Archimandriten an Papst Hormisda (ep. 39, 4 S. 816 Thiel). Kaiser Justinian an Papst Johann II im Jahre 533 (Coll. Avell. n. 84 p. 322, 23 Guenther): *vestrae sanctitati, quia caput est omnium sanctarum ecclesiarum.*

[4] Neben *princeps apostolorum.* Siehe Batiffol, Rech. de Science relig. 1928, S. 50 f.

Um so mehr muß man sich wundern, daß es solange anstand, bis jene Bezeichnung aufkam, und dann wieder so lange, bis sie sich verbreitete.

Bekanntlich beginnt seit Damasus und Siricius das Selbstbewußtsein der römischen Kirche und ihres Bischofs zu steigen und gewisse rechtliche Formen anzunehmen[1]. Es ist aber bezeichnend, daß noch Papst Anastasius I an der Wende des IV. zum V. Jh. sich lediglich als Haupt des Abendlandes fühlt, wenn er an einer wenig beachteten Stelle an Bischof Johannes von Jerusalem wegen der lateinischen Übersetzung des Origenes durch Rufin die *ecclesiae Romanae catholicae disciplina* hervorhebt und dann schreibt: *Mihi curae non deerit, evangelii fidem circa meos populos custodire partesque corporis mei per spatia diversa terrarum quantis possum litteris convenire, ne qua profanae interpretationis origo subrepat, quae devotas mentes inmissa sui caligine labefactare conetur*[2].

Papst Innocenz I (402—17) lobt es in seinem Schreiben an die spanischen Bischöfe, daß einige von ihnen *ad sedem apostolicam commearunt et in ipso sinu fidei violatam intra provinciam pacem . . . prosecuti sunt*[3]. Er schreibt an den Priester Bonifatius: *Cui rei nos noveris tradidisse manus . . et eos in nostra viscera recepisse, ne diu membra, quae requisiverant sanitatem, ab unitate corporis haberentur aliena*[4]. Er gibt in seinem Schreiben an Bischof Decentius von Eugubium der Anschauung Ausdruck,

---

[1] Seit Damasus spricht die päpstliche Kanzlei vom römischen Stuhle als der *sedes apostolica* im ausschließlichen Sinne (Batiffol, Le siège apostolique, S. 39 Anm. 2). Wieviel aber damals noch für die Bedeutung eines Bischofsstuhles, auch des römischen, von der Persönlichkeit des Inhabers abhing, zeigt das Wort des Sulpicius Severus von den *duobus episcopis* (nämlich Damasus und Ambrosius) *quorum ea tempestate summa auctoritas erat* (Chron. II, 48. 101, 24 Halm). Siehe auch Karl Müller, Kirchengesch. I ² 3 (1929) S. 714 f. H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker 1929, S. 98 ff.

[2] Ep. 1 (ML 20, 51 f.). Jetzt auch bei Ed. Schwartz, Acta Concil. Oecum tom. I vol. V 1, 1924. 3, 30 u. 4, 7 ff. Von diesem Papst Anastasius sagt Bischof Aurelius von Karthago als Vorsitzender der karthagische Synode vom Jahre 401: *recitatis epistolis beatissimi fratris et consacerdotis nostri Anastasii ecclesiae Romanae episcopi, quibus nos paternae et fraternae caritatis sollicitudine ac sinceritate adhortatur* etc. (Bruns, Canones apost. et concil. s. IV—VII, Bd. I, 1839, S. 172)

[3] Ep. 3 praef. 1 (M 20, 486 B).

[4] Ep. 23 (546 B). Die Wendung ist aber nicht eindeutig, da *nostra viscera* auch die katholische Kirche bezeichnen kann und wohl auch bezeichnen will.

daß die Gebräuche der römischen Kirche von allen (abendländischen) Kirchen befolgt werden müßten, da die Kirchen in Italien, Gallien, Spanien, Afrika, Sizilien und auf den anderen Inseln alle von Petrus und seinen Nachfolgern eingerichtet worden seien[1]. Die römische Kirche hat also bereits mütterliche Gefühle, ja sie betrachtet sich als Ausgangspunkt der abendländischen Kirchen, sie trägt sogar die *sollicitudo omnium ecclesiarum*[2], und ihr Bischof ist der *apex episcopatus*[3]. Aber als »Mutter« bezeichnet sie sich

---

[1] Ep. 24 praef. 2 (552 A/B). Vgl. noch ep. 29, 1 (583 B): *ut tota huius* (des apostolischen Stuhles) *auctoritate iusta quae fuerit pronuntiatio firmaretur, velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manarent.*

[2] Siricius, Ep. 6, 1, 1 (M 13, 1164 A). Zosimus, Ep. 12, 1, (M 20, 676 A). bei Leo I (Ep. 5, 2. M 54, 615 B; 12, 1. 646 A; 14, 1. 668 B u. ö.) und bei Gelasius I kehren diese Wendungen ständig wieder: Ep. 4, 1 (S. 321 Thiel), 5, 1 (S. 324), 18, 1 (S. 383) u. ö. Ursprünglich waren sie wohl nicht so ganz wörtlich zu nehmen. Auf dem karthagischen Konzil im Jahre 397 sagt auch Bischof Aurelius von Karthago (Bruns, Canones I, 187): *Ego enim cunctarum ecclesiarum dignitate Dei, ut scitis, fratres, sollicitudinem sustineo*, wobei er natürlich nur die Kirchen Afrikas meint. So erweiterte sich auch beim römischen Stuhle die Sorge des abendländischen Oberbischofs allmählich zur Sorge des Papstes.

[3] Bei Innocenz I findet sich eine Stelle, wo *apex episcopatus* auf den römischen Bischof geht, ep. 37, 1 (ML 20, 603 A): *ad nos quasi ad caput atque ad apicem episcopatus referre.* Wohl im selben Sinne sagt Papst Bonifatius I (418—422), daß dem Apostel Petrus die *arx sacerdotii* verliehen worden sei (ep. 4, 1 M 20, 760 B). Bis dahin, und daneben noch länger, bezeichnet *apex episcopatus* das Bischofsamt überhaupt, auch bei Innocenz I selbst noch, ep. 25, 3, 6 (554 A), ep. 39 (606 B). In einem Schreiben des Kaisers Honorius vom Jahre 418 (Coll. Avell. n. 15. 61, 9 Guenther) trägt der (römische) Bischof *venerandi nominis apicem.* Nach Novell. IX Kaiser Justinians zweifelt niemand, daß zu Rom *summi pontificatus apex*, wie auch die *fons sacerdotii*, ist. (Siehe P. Batiffol, L'empereur Justinien et le siège apostolique, Rech. de Sc. Relig. 1926, S. 193—264, S. 213 f.) Übrigens wird schon im Schreiben einer römischen Synode vom Jahre 378 unter Damasus (an Kaiser Gratian) der römische Bischof, und zwar, wie es scheint, als römischer Bischof *summus sacerdos* genannt (ML 13, 584 A), wie man sonst seit Tertullian den Bischof nannte. — Fachgenossen möchte ich bitten, bei ihren Forschungen gelegentlich auf den Wandel der Termini achten zu wollen; z. B. wann hören die Päpste auf, die Bischöfe als ihre *coepiscopi* (*consacerdotes*, *comministri*, *comministratores* u. ä.) zu bezeichnen? Wann hören die Bischöfe auf, vom Papst als ihrem *coepiscopus* (*consacerdos*, *collega*, *socius*, *comminister* u. ä.) zu sprechen? Wann hören die römischen Bischöfe, wann die Bischöfe überhaupt auf, die Priester ihre *compresbyteri* zu benennen? Seit wann werden im Abendland nur noch die Päpste mit *sanctitas* angeredet? Seit wann wird der Papst, seit wann der Bischof vom Klerus und

trotzdem noch nicht und noch weniger als »Mutter der katholischen Kirche«.

Papst Bonifatius I (418—22) schreibt an die Bischöfe von Thessalien (ep. 14, 1. M. 20, 772 B):

Institutio universalis nascentis ecclesiae de beati Petri sumpsit honore principium, in quo regimen eius et summa consistit. ex eius[1] *enim ecclesiastica disciplina per omnes ecclesias, religionis iam crescente cultura, fonte manavit . . . hanc ergo ecclesiis toto orbe diffusis velut caput suorum certum est esse membrorum, a qua quisquis abscidit, fit christianae religionis extorris, cum in eadem non coeperit esse compage.*

Wenn man solche Stellen in den Papstbriefen liest, ist man jeden Augenblick darauf gefaßt, die römische Kirche die Mutterkirche genannt zu finden, und man ist überrascht, daß es doch nicht geschieht, auch nicht bei Leo I, dem es wahrlich an päpstlichem Machtbewußtsein nicht fehlt[2], der freilich, wie das nun üblich geworden ist, mehr vom römischen Stuhl oder von Petrus und seinem Nachfolger als von der römischen Kirche redet. Er schreibt zwar im Jahre 447 an die Bischöfe von Sizilien (ep. 16, 1. M. 54, 696 B), sie sollen sich an die Regel des Stuhles Petri halten, *quae vobis sacerdotalis mater est dignitatis*, aber nur deshalb, weil diese Bischöfe zu Rom die Weihe, die *consecrationem honoris*, erhalten haben[3].

---

von den Laien nicht mehr mit *frater* angeredet? Seit wann der Papst nicht mehr von den Bischöfen? Seit wann der Klerus nicht mehr von den Laien? Ursprünglich war all das üblich. Harnack bemerkt (Mission [2] I, S. 342, Anm. 1), daß bei Cyprian nur noch Geistliche und Konfessoren sich »fratres« nennen. Allein es sind eben nur von solchen Briefe erhalten. In den wenigen und bündigen Zeilen von ep. 23, worin die karthagischen Bekenner *Cypriano papati* ihren Willen kund und zu wissen tun, fehlt jede Anrede. Über *papa* siehe P. de Labriolle, Une esquisse de l'histoire du mot »Papa«, Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét, 1911, 215 ff., ferner über *Papa, sedes apostolica, apostolatus* Batiffol, Riv. di arch. crist. 1925, S. 99 ff. (mir bekannt aus Ricerche relig. 1926, S. 284 ff.).

[1] Man beachte wieder den Gen. explic. in der Wendung *ex eius* (sc. *Petri*) *fonte.*

[2] Batiffol, Le siège apostolique S. 417 ff.

[3] So auch Batiffol in der Revue des Sciences Rel. 1924, S. 450. Das hat aber nichts mit einem römischen Metropolitanverband zu tun, wie auch Batiffol irrigerweise meint, sondern ist die Nachwirkung des alten patriarchalischen (nicht eines streng rechtlich gefaßten »Patriarchats«-)Verhältnisses zwischen

Dagegen schreiben die Bischöfe von Vienne usw. an Leo I (ep. 99, 5. M. 54, 968 A):

apostolicae sedi, unde religionis nostrae propitio Christo fons et origo manavit.

Den Nachfolger Leos, Papst Hilarus, aber beglückwünscht Bischof Leontius von Arles (ep. 5, 1. Thiel S. 138) u. a. mit den Worten:

Nam gaudet filius de honore matris, et quum ecclesia Romana sit omnium mater, fuit nobis gaudendum etc.

Hier also, im Ringen um das »päpstliche Vikariat« in Gallien, fällt, wenn ich mich nicht täusche, zum ersten Male in der Kirchengeschichte das Wort, daß die römische Kirche die Mutter aller sei. Bekanntlich war Bischof Hilarius bei seinem Versuch, die Vormachtstellung von Arles zu einem von Rom unabhängigen südgallischen Patriarchat auszubauen, gescheitert und den auf ein päpstliches Vikariat abzielenden Gegenmaßnahmen Leos I unterlegen. Sogar die Metropolitanrechte waren dem Stuhle von Arles entzogen und an Vienne übertragen worden[1]. Natürlich versuchte nun Leontius, der Nachfolger des tatkräftigen Hilarius, den großen Papst und seinen Nachfolger Hilarus durch Unterwürfigkeit günstig zu stimmen, um die verlorene Stellung wiederzugewinnen, wie andererseits der Bischof von Vienne und seine Suffragane alles daransetzten, daß die neue Ordnung der südgallischen Verhältnisse erhalten bleibe. Da wollte nun keiner an Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl hinter dem anderen zurückstehen, und wie der eine vor der *fons et origo religionis nostrae*, so verbeugt sich der andere vor der *mater omnium*, indem beide ihr Verhältnis zu Rom willkürlich oder unwillkürlich auf die ganze Kirche ausdehnen[2].

Mutterkirche und den von ihr abgezweigten Tochterkirchen. Siehe Karl Müller, Kirchengeschichte I[3] 3 (1929) S. 715f., Relig. in Gesch. u. Gegenw.[2] III (1929) Sp. 977 ff.

[1] Siehe darüber neuestens Walther Völker, Studien zur päpstlichen Vikariatspolitik im 5. Jahrhundert, Ztschr. f. KG 1927, S. 355 ff.; Batiffol, Le siège apostolique S. 449 ff.; K. Müller, Kirchengeschichte I[2] 3 (1929) S. 730 ff.

[2] In einem Schreiben nach Gallien (ep. 6, 1. M 20, 667 A/B) spricht Papst Zosimus davon, daß seinerzeit Trophimus vom apostolischen Stuhl als erster Bischof nach Arles geschickt worden sei. Bei Leo I (ep. 65, 2. M 54, 886 B) ist es Petrus, der ihn dahin sandte. Wollen vielleicht die gallischen Bischöfe in ihrem oben angeführten Schreiben auch nur ausdrücken, daß ihre *religio*, ihre Bekehrung zum christlichen Glauben, seinerzeit vom apostolischen Stuhle

Es wäre aber ein Irrtum, zu meinen, daß sich nun die Päpste auf dieses Wort gestürzt hätten. Sie reden ruhig ihre Sprache weiter, reden von der Auszeichnung des hl. Petrus, den Rechten und Pflichten seiner Nachfolger, der Obergewalt des apostolischen Stuhles u. dgl.: die Mutterschaft wird nicht hervorgekehrt. Auch ein Papst wie Gelasius I gebraucht dieses Wort nicht[1]. Anastasius II. spricht einmal (ep. 2, S. 62, 4 Thiel) von der *mater ecclesia*: es ist die Kirche schlechtweg[2]. Papst Hormisda (514—23) schreibt (ep. 34, 1. S. 808 Thiel):

circa eos, qui cum sede apostolica, hoc est ecclesia catholica, non communicant, und wieder (in ep. 124, 5. S. 930 Thiel):

quid Romana, hoc est catholica sequatur et servet ecclesia[3].

Auch er betont immer wieder die Stellung und die Vorrechte des römischen Stuhles, von einer Mutter spricht er nicht.

Nachdem das Papstbewußtsein so vorgeschritten und erstarkt war, wundert man sich, bei Pelagius I (556—61) immer

---

ausgegangen sei? Aus diesem Ursprung der Kirche von Arles von Rom her erklärt sich das (patriarchalische) Recht des römischen Bischofs, den dortigen Bischof zu maßregeln, wie es in ep. 68 Cyprians bezeugt ist.

[1] Über Gelasius I siehe auch E. Michaud, La primauté Romaine d'après le Pape Gelase (492—496), Rev. internat. de théol. XVI (1908) S. 38 ff.

[2] In der Collectio Avellana, die die Zeit von 367 bis 553 umspannt, kommt einmal die Wendung *sinus matris catholicae ecclesiae* vor (p. 108, 17, im Libellus des Diakons Paulinus gegen Caelestius, der dem Papst Zosimus überreicht wurde). Auch bei Thiel (Papstbriefe u. a. von Hilarus bis Pelagius II, also von 461 bis 590) findet sich nur eine einzige »mütterliche« Stelle. Die vornehme Dame Juliana Anicia schreibt nämlich an Papst Hormisda (S. 866), daß durch das Bemühen des Papstes und seiner Gesandten die Einwohner von Konstantinopel am Ostertage 519 *in unitatem fidei catholicae . . . . ad ubera materna ecclesiae* sich versammelt hätten: sie meint natürlich nicht die römische Kirche. Mit dem überschwänglichen Freiherrn v. Cramer-Klett (»Gelbe Hefte« II, 1, 1925, S. 298) von der »übernatürlichen Allmutter Rom« zu sprechen, hätte die altchristliche Dame bei aller Verehrung des römischen Stuhles abgelehnt. Victor von Vita, Hist. pers. Afric. prov., schreibt II, 43 (41, 16 Petschenig): *ecclesia Romana, quae caput est omnium ecclesiarum,* dagegen: *catholicae matris* (I, 21. 10, 5), *in matre catholica* (III, 23. 82, 21). Ebenso heißt es in der Passio septem monachorum c. 7 (110, 11 Petschenig): *una mater ecclesia catholica.*

[3] In dem berühmten, unter dem Namen Gelasius' I überlieferten, in Wirklichkeit aber im VI. Jh. in Gallien als Privatarbeit entstandenen Decretum de libris recipiendis et non recipiendis ist in c. II (Thiel S. 456) statt *sancta id est Romana ecclesia* mit den meisten Handschriften zu lesen: *sancta idem* (= *item*) *Romana ecclesia* etc. (So auch v. Dobschütz in den TU 38, 4. 1912, S. 34, Z. 158).

wieder die Bedeutung der apostolischen Stühle, nicht des apostolischen Stuhles, hervorgehoben zu sehen. Während schon Bonifatius I., wie wir gesehen haben, erklärt hatte, daß jeder, der sich von der römischen Kirche trenne, *christianae religionis extorris* sei, schreibt jetzt Pelagius:

quisquis ergo ab apostolicis divisus est sedibus, in schismate eum esse non dubium est[1].

Er kennt *viscera unicae matris ecclesiae*, von denen man sich nicht trennen darf. Gemeint ist natürlich die Gesamtkirche[2].

Auch der liebenswürdige Papst Gregor I betont die Vorrechte der römischen Kirche nicht gerade häufig[3], und wo er es tut, spricht er von der Ehrfurcht gegen den *princeps apostolorum* Petrus. In einem Schreiben an Bischof Johannes von Syracus[4] sagt er, daß die sizilischen Kirchen einen bestimmten Brauch *a matre sua Romana ecclesia* empfangen hätten, aber das steht im Gegensatz zu einer *a Graecis* erhaltenen *traditio* und weist auf die oben schon erwähnte besondere Abhängigkeit dieser Kirchen von der römischen hin. Ein Brief an zwei Kleriker einer anderen Kirche bezeichnet diese als deren *mater*[5], und ebenso reden die Bischöfe von Istrien in einem Schreiben an Kaiser Mauritius vom Jahre 591 von der Kirche von Aquileia als ihrer Mutter[6]. Sonst erscheint eben die Kirche überhaupt als Mutter[7].

Dagegen läßt der große kirchenrechtliche Sünder des IX. Jh., Pseudoisidor, mit bewährter Kühnheit die Päpste Lucius I (253—56) und Felix I. (269—74) von der römischen Kirche schreiben:

haec sancta et apostolica mater omnium aecclesiarum Christi ecclesia etc.[8].

Und Zephyrin (198—217) ermahnt bei ihm die Bischöfe, in ihren Nöten zum apostolischen Stuhl ihre Zuflucht zu nehmen,

---

[1] Ep. 2 (M 69, 395 A), vgl. ep. 4 (397 C u. 398 B), ferner den Brief in Mon. Germ. Lib. III, S. 597 ff. Den dunkeln Hintergrund dieser Bescheidenheit bildet wohl die Schwäche und Wankelmütigkeit seines Vorgängers Vigilius im Dreikapitelstreit. (Vgl. Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I bis Nikolaus I 1885, S. 387 ff.).

[2] Ep. 6 (399 B).

[3] Vgl. über ihn jetzt Batiffol, St. Gregoire Le Grand 1928.

[4] Mon. Germ. Epist. I, 59, 21.

[5] II, 77, 22. [6] I 21, 9. [7] I, 235, 23 f. I, 151, 30. II, 448, 42.

[8] Ed. Hinschius 1863, S. 179 u. 205. Siehe auch R. Sohm, Das altkath. Kirchenrecht und das Dekret Gratians 1918, S. 665 ff. Anm. 72.

quasi ad matrem, ut eius uberibus nutriantur, auctoritate defendantur[1].

Danach nennt dann Auxilius an der Wende des IX. Jhs. die römische Kirche die

mater universae christianitatis, cuius radice[2] *omnium ecclesiarum propagines fecundantur, cuius mamillas fideles populi cum regibus ac principibus pariter sugentes ad aeternae vitae convivium praeparantur, cuius iudicio totius orbis errata corriguntur*[3].

Ebenso schreibt Petrus Damiani im XI. Jh.:

cum Romana sedes, quae nimirum omnium ecclesiarum mater est, venalitati subiacuit, tanquam radix infecta per reliquarum quoque aecclesiarum ramos symoniacae pestis venena diffudit[4].

Unsere Wanderung durch die Jahrhunderte auf der Suche nach der »Mutter« war etwas weitläufig. Manchem wird sie zu weitläufig erscheinen. Allein sie war notwendig, um einer heute noch mißverstandenen und mißbrauchten Stelle Cyprians endlich einmal die richtige Deutung zu sichern. Die erste Stimme, die der römischen Kirche die Mutterschaft über die andern zuspricht, läßt sich, wie wir gesehen haben, unter besonderen Umständen im Jahre 462 in Arles vernehmen. Dann bleibt es wieder stille bis auf Pseudoisidor, und erst nach ihm wird diese Sprache auch in römischen Kreisen gesprochen. Wer aber Sinn für sprachliche und gedankliche Abschattungen hat, wird zwischen einem *mater omnium ecclesiarum*, auch einem *mater universae christianitatis* und einem *matrix et radix ecclesiae catholicae* immer noch einen

---

[1] S. 132 Hinschius. Ähnlich Ps.-Sixtus II S. 190.

[2] Man beachte wieder den in *cuius* (sc. *matris*) *radice* steckenden Gen. explic., wie er sich so gerne bei *radix* findet!

[3] In def. Formos. II, 5 (S. 85 Dümmler). Sohm a. a. O.

[4] Liber gratissimus c. 29. Mon. Germ. Lib. I 59, 35. Sohm a. a. O. — Bemerkenswert ist auch, daß jetzt die Laterankirche in Rom die *mater ecclesiarum* genannt wird, eine Bezeichnung, die ursprünglich der Sionskirche in Jerusalem zukam (siehe Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben 1898, S. 96 ff. P. Christ. Panfoeder, Benedikt. Monatsschr. 1926, S. 321 ff. A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria 1927, S. 134 Anm. 2), gelegentlich aber auch der Grabeskirche gegeben wurde (Karl Schmaltz, Mater ecclesiarum 1918, S. 3). In der Konstantinischen Schenkung heißt die Laterankirche *caput et vertex omnium ecclesiarum in universo orbe terrarum* (Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums[4] 1924, Nr. 228, S. 110, 46).

nicht ganz unerheblichen Unterschied finden. Diese runde und volle Wendung kommt sonst überhaupt nirgends vor und in der Mitte des III. Jhs., im Munde Cyprians, kann sie unmöglich auf die römische Kirche als solche gehen. Nicht einmal eine Zweideutigkeit, ein absichtliches oder unabsichtliches »Schillern« kann zugegeben werden. Weder in Rom noch anderwärts konnte damals irgend jemand unter der *matrix et radix* die römische Kirche verstehen.

Dafür haben wir, und das soll den Schluß der Beweiskette bilden, sogar — handschriftliche Belege. Wie H. v. Soden in seinem Werke »Die cyprianische Briefsammlung« (1904, S. 82 f., 95 ff., 192) zeigt, gehört zu den Briefen, die man in Rom aus den von Afrika empfangenen Sammlungen ausmerzte, auch — ep. 48, also ein Brief, der ein so glänzendes Zeugnis für die Mutterstellung der römischen Kirche enthalten soll! Hätte Rom noch deutlicher verraten können, daß es damals die berühmte Stelle eben anders verstanden hat, als seine heutigen freiwilligen oder unfreiwilligen Anwälte? Und wie peinlich ihm die Tatsache war, daß ein Mann wie Cyprian und mit ihm seine Afrikaner, wenn auch nur kurze Zeit, dem später ebenfalls als Märtyrer verehrten Bischof Cornelius, wie seinem Gegner Novatian, mit Zurückhaltung gegenüber gestanden und noch nach seiner Wahl nicht mit ihm, sondern mit dem römischen Klerus Briefe gewechselt hatten? Ganz anders wertete man in Rom ep. 59: dieser Brief wurde nicht unterdrückt, obwohl die Ermahnungen, die Cyprian seinem römischen Amtsbruder darin geben zu müssen geglaubt hatte, sicher auch nicht als rühmlich empfunden wurden. Aber er enthielt in c. 14 in Wendungen, die später anders verstanden wurden, als Cyprian sie gemeint hatte, die Auszeichnung und das Lob der römischen Kirche, und das wog vieles auf.

Ep. 48, 3 scheint mir ein Prüfstein für die Erfassung des cyprianischen Geistes zu sein. Die Gelehrten, die hier in die Irre gegangen sind, wo der Sinn nicht allzu schwer zu ergründen war, hätten wohl Grund, ihr wissenschaftliches Gewissen zu erforschen und sich zu fragen, ob nicht auch in anderen, schwierigeren Punkten die dem Sinne Cyprians näher gekommen seien, die sich bei der Erklärung jener Stelle bewährt haben. *Non enim vincimur quando offeruntur nobis meliora, sed instruimur* (ep. 71, 3)[1].

[1] »Mit ermüdend monotoner, wie faszinierter Hartnäckigkeit wird unter

4. Ep. 59, 14: *Ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.*

Wir kommen zu den nach Caspar (S. 40) »noch schwereren Rätseln«, die ep. 59, 14 aufgibt. Es war der Synode vom Frühjahr 251 nicht gelungen, den aufsässigen Teil der karthagischen Gemeinde zur Ordnung zu bringen. Die Bewegung griff weiter und führte zur Aufstellung eines Gegenbischofs Fortunatus. Die Schismatiker wandten sich sogar nach Rom und machten dort mit ihrem kecken Auftreten und ihren Drohungen bei Cornelius einen gewissen Eindruck. Da sie nämlich drohten, sie würden die Klageschrift, die sie mitbrachten, andernfalls öffentlich verlesen, verstand sich der römische Bischof dazu, sie von ihnen in Empfang zu nehmen (ep. 59, 2). Wie wir aus ep. 59 entnehmen können, bezogen sich die Klagen auf das Verfahren gegen die Beschwerdeführer, das sie als ungerecht empfanden, und auf die Haltung Cyprians gegenüber den lapsi, die sie als zu große Strenge darstellten. In ep. 55 hatte Cyprian sich und den römischen Bischof wegen des Vorwurfs zu großer Milde vor seinem afrikanischen Amtsbruder Antonian gerechtfertigt. In ep. 59 zeigt er dem römischen Amtsbruder, daß sein Verhalten in Sachen der Gefallenen den getroffenen Vereinbarungen entspreche und in der Milde bis an die äußersten Grenzen gehe; an dem gegen die Aufrührer gefällten Urteil der afrikanischen Bischöfe aber dürfe nicht gerüttelt werden.

In c. 14 nun gibt er seiner Entrüstung darüber Ausdruck, daß die Schismatiker nach all dem, was sie sich hatten zuschulden kommen lassen, es auch noch wagten, die Sache nach Rom zu bringen:

Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos,

---

Berufung auf alle irgend auftreibbaren Stellen bei diesem afrikanischen Märtyrerbischof in Abrede gezogen, daß in Mt $16_{,18}$ f. Joh 20_{21} ff. ein Primat für Petrus liege«. So urteilte mit feinem Verständnis für wissenschaftlich-philologische Methode und in gewählter Sprache der Tübinger Kanonist Joh. Bapt. Sägmüller (im Archiv f. kath. KR 1910, S. 572) über mein Buch CP. Wo solche Geistesart herrscht, ist natürlich eine unbefangene Prüfung von Stellen und Beweisen nicht zu erwarten.

quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia non possit habere accessum.

Nach einem Hinweis darauf, daß *principalitas* bei Irenäus und Tertullian einen »chronologischen Einschlag« verrate, kam ich in CP S. 96 zur Erklärung: »Die römische Kirche ist die *ecclesia principalis*, weil der *princeps* Petrus ihr erster Bischof ist. *Princeps* der Apostel ist aber Petrus bei Cyprian nur im chronologischen Sinne ohne jeglichen Primatsrang. Wie Petrus chronologisch der älteste Apostel, so ist für Cyprian Rom ideell die älteste *cathedra* und *ecclesia*, mit der die priesterliche Einheit angefangen hat.«

»Es scheint kaum glaublich, daß Koch das meint«, bemerkt dazu Chapman[1] und Caspar findet diesen »Spott« wieder »nicht ohne Recht« (S. 42). Chapman fährt fort: »Ich versuche nicht genau zu bestimmen, was Cyprian eigentlich meinte, aber er meinte beträchtlich mehr als das«, und Caspar findet diese »Resignation klug, weil sie die Schwierigkeiten der Interpretation am schärfsten sah und offen anerkannte«. Wie beim »Felsen« und »Fundament«, stehen wir also auch hier wieder vor einem gewissen »Mehr«, das wie das Bild von Saïs verschleiert bleibt und allen Vermutungen und Wünschen Raum gibt. Da aber anzunehmen ist, daß sich Cyprian bei diesen Worten etwas Bestimmtes gedacht habe, so muß es doch auch möglich sein, einigermaßen festzustellen, was er sich gedacht hat.

Caspar betrachtet es als methodischen Fehler der bisherigen Forschung, daß sie eine kleine Sondergruppe von Stellen aus dem römischen Briefwechsel Cyprians in ihrer Eigenart verkannt und entweder, wie ich, aus der übrigen Quellengruppe heraus gedeutet, oder umgekehrt, wie meine Gegner, die Gedanken der Sondergruppe als Leitgedanken in die übrigen Stellen hineingedeutet habe. Zu dieser Sondergruppe rechnet er außer epp. 48, 3; 55, 8; 59, 14 auch die zweite Fassung von de un. 4, die Cyprian selber im Laufe der zweiten Hälfte des Jahres 251 seiner Schrift gegeben habe. Diese Sondergruppe habe das Gemeinsame, daß sie unter dem Einfluß einer »römischen« Quelle, nämlich des Irenäus, etwas enthalte, was »nicht allein uncyprianisch und unorganisch eingeflickt, sondern in seinen Konsequenzen anticypiranisch« sei. »Eine 'Hauptkirche' fügt sich Cyprians Konzeption

[1] Rev. Bénéd. 1910, S. 462 Anm. 1.

der *una ecclesia super Petrum fundata* als eines Liebesbundes koordinierter Bischöfe nicht ein, und nicht anders steht es mit der zweiten Fassung von de un. 4« (S. 55). Von dieser zweiten Fassung wird nachher die Rede sein. Ep. 48, 3 haben wir bereits erörtert und Caspars Annahme hierüber abgewiesen. Ep. 55, 8 ist nebensächlich und nicht eindeutig; wir werden die Stelle später kurz berühren.

Für diese ganze »Sondergruppe« erhebt sich aber doch sofort die Frage: was in aller Welt sollte denn unsern Bischof veranlaßt haben, aus Irenäus etwas zu holen und in seine Schreiben »einzuflicken«, was mit seinen eigenen Gedanken gar nicht vereinbar ist? War er denn in einer Lage, die das empfohlen hätte? Seit dem karthagischen Konzil vom Frühjahr 251 stand er doch dank der Haltung seiner afrikanischen Amtsbrüder und der eigenen Nachgiebigkeit in der Gefallenenfrage stärker da als je. War es auch nicht gelungen, die Aufrührer zu bändigen, so waren sie doch kirchlich verurteilt und hatten beim afrikanischen Episkopat ausgespielt. Da konnte auch ihr Auslaufen nach Rom ihm nicht gefährlich werden. Man lese nur die ganze ep. 59, und man wird auch nur von einer gewissen Verlegenheit, wie etwa bei ep. 48, keine Spur entdecken können. Im Gegenteil: wie in ep. 55 seinen afrikanischen Amtsbruder Antonian, so weist er in ep. 59 den römischen Bischof zurecht und erinnert ihn an die Pflichten eines Bischofs — nicht eines »Papstes« —, an die einem Bischof geziemende Festigkeit und Unbeugsamkeit. Er verteidigt und rechtfertigt seine Haltung, wie er es auch in ep. 55 dem afrikanischen Bischof gegenüber getan hatte, nicht wie ein Untergebener vor dem Oberen, sondern wie ein Gleichgestellter, wie ein Bruder, aber wie ein in diesem Falle sittlich überlegener Bruder[1]. In c. 14 aber faßt er, wenn ich den Ausdruck hier gebrauchen darf, den römischen Bischof »am Portepee« und gibt ihm zu verstehen, daß er den Schismatikern um so weniger hätte Gehör schenken

[1] Es ist sehr lehrreich, diese beiden Schreiben miteinander zu vergleichen. Man kann daraus ersehen, wie wenig Cyprian in ep. 59 das Gefühl hat, einem Oberbischof gegenüberzustehen. Die Ähnlichkeit geht bis ins Einzelne.

ep. 55, 1—3 an Antonian	ep. 59, 1 f. an Cornelius
Accepi primas litteras tuas, frater carissime, concordiam collegii sacerdotalis firmiter obtinentes et catholicae ecclesiae cohaerentes etc. .	*Legi litteras tuas, frater carissime, . . et dilectionis fraternae et ecclesiasticae disciplinae et sacerdotalis censurae satis plenas* etc. . .

dürfen, als er die *cathedra Petri* innehabe, und der Bischof sei der *ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*[1].

Caspar macht (S. 53) ganz richtig darauf aufmerksam, daß das Wort *principalis* im ganzen Schrifttum Cyprians nur hier vorkommt, und er glaubt, daß er es aus der bekannten Irenäusstelle (adv. haer. III 3, 2. S. 429 Stieren) entlehnt habe, die der römischen Kirche eine *potentior principalitas* zuspricht (vgl. auch Bayard zur Stelle, in seiner Ausgabe II, S. 183). Krüger (Theol. Bl. 1927, Sp. 306) lehnt diese Annahme ab, da das Alter der lateinischen Irenäus-Übersetzung stark umstritten und sie nach allgemeiner Ansicht, die Caspar nicht umzustoßen vermocht habe, erst im IV. Jh. oder wenig früher entstanden sei[2]. Wie nach Caspar das Wort *primatus*, so habe Cyprian auch das *principalis* aus Col I 16 (*Christus . . . qui est principium*) herübernehmen können.

---

sed enim supervenerunt postmodum aliae litterae tuae . . in quibus animadverti animum tuum Novatiani litteris motum mutare coepisse . . .

quoniam tamen video . . . postmodum te esse commotum, illud frater carissime, primo in loco pono, graves viros et semel super petram solida stabilitate fundatos non dico aura levi sed nec vento aut turbine commoveri, ne animus dubius et incertus variis opinionibus velut quibusdam ventorum incurrentium flatibus frequenter agitetur vel a proposito suo cum quadam levitatis reprehensione mutetur.

sed enim lecta alia epistula, frater, . . satis miratus sum, cum animadvertissem te . . aliquantum esse commotum . .

quod si ita res est, frater carissime, ut etc. . . *actum est de episcopatus vigore et de ecclesiae gubernandae sublimi ac divina potestate . . . manere apud nos debet, frater carissime, fidei robur inmobile et stabilis atque inconcussa virtus contra omnes incursus atque impetus oblatrantium fluctuum velut petrae obiacentis fortitudine et mole debet obsistere.*

Auch Heinr. Getzeny (Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr. 1922, S. 11) gibt zu, daß in den Briefen Cyprians an Cornelius derselbe christlich-brüderliche Stil walte, wie in seinen anderen Briefen. Was er aber dann weiter an Unterschieden in der »Höflichkeit und Förmlichkeit« findet, ist reine Einbildung.

[1] Wie K. Voigt in der ZKG 1929, S. 11 ff. zeigt, schreibt Papst Leo I dem oströmischen Kaiser Leo I eine Erleuchtung durch den hl. Geist und eine Art »Unfehlbarkeit« zu in einem Augenblick, als er befürchtete, dieser könnte sich dem Monophysitismus zuwenden. Ähnlich erinnert Cyprian in ep. 59, 14 den Cornelius an das den Römern vom Apostel Paulus (Rm I 8) gespendete Lob, um ihn davor zu warnen, sich mit Leuten einzulassen, die von den afrikanischen Bischöfen bereits abgeurteilt und ausgeschlossen worden waren. Siehe zu d. Stelle jetzt auch Leo Wohleb in d. Röm. Quartalschr. 39 (1929) S. 171 f.

[2] Daß Cyprian tatsächlich den Irenäus, und zwar wahrscheinlich schon den lateinischen Irenäus gekannt habe, glaube ich inzwischen in den Ricerche Religiose 1929, Heft 2, S. 137 ff. gezeigt zu haben; vgl. auch Heft 6 S. 523 ff.

Wie dem nun sein möge, ob Irenäus oder der Colosserbrief die Anregung zu *principalis* gegeben hat: den Sinn, den Cyprian damit verbindet, müssen wir aus seiner eigenen Gedankenwelt gewinnen. Denn von ihr abzugehen und etwas Fremdes, ja Entgegengesetztes »einzuflicken«, hatte er gar keinen Grund. Nun haben wir oben (S. 33 ff.) gesehen, daß Cyprian stets die eine Kirche, den einen *Episcopatus*, das eine *sacerdotium* mit Mt 16 $_{18\,f.}$ beginnen läßt, daß für ihn die »Erbauung der (einen) Kirche auf Petrus« damit fertig ist und zur Zeit von Joh 6 $_{66\,f.}$ schon der Vergangenheit angehört, die *unitas sacerdotalis* also von Petrus Mt 16 $_{18\,f.}$, nicht von seiner römischen *Cathedra* »ausgegangen ist«, d. h. mit ihr begonnen hat. Wenn nun Cyprian etwas, was er sonst stets von Petrus im Augenblick von Mt 16 $_{18\,f.}$ aussagt, in ep. 59, 14 auf die römische Kirche überträgt, so kann dies demnach eben nur in übertragenem, uneigentlichem Sinne gemeint sein.

Noch richtiger aber werden wir schließen: es ist gar nicht wahrscheinlich, daß Cyprian, der die Zeitfolge so genau im Auge behält, wie es epp. 59, 7 und 66, 8 gezeigt haben (siehe oben S. 47 ff.), der stets die Begründung der kirchlichen und priesterlichen Einheit in den Augenblick von Mt 16 $_{18}$ ansetzt, auf einmal mit Überspringung von Zeit und Ort den Ursprung dieser Einheit nach Rom verlegen werde. Darum ist jede Erklärung vorzuziehen, die sprachlich möglich ist und den Satz in ep. 59, 14 mit den sonstigen Aussagen Cyprians im Einklang läßt. Eine solche Erklärung gibt es, und sie soll im folgenden dargelegt und begründet werden.

Ich setze den Satz nochmals, mit erklärenden Zeichen, hierher:

ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem
unde unitas sacerdotalis exorta est.

Wie das *ecclesiam* dem *cathedram*, so entspricht das *principalem* dem *Petri*. Das Adjektiv wechselt mit dem Substantiv und ersetzt dieses. Und das *unde* bezieht sich nicht auf *ecclesiam* und auf *cathedram*, sondern auf das in *principalis* enthaltene *principis* und auf *Petri*. Cyprian läßt also auch hier die »priesterliche Einheit«, d. h. das eine Priestertum, von Petrus ausgegangen, d. h. mit und in Petrus Mt. 16 $_{18\,f.}$ erstmals in die Erscheinung getreten sein.

Zur Begründung stelle ich unter Beweis:

a) Daß Cyprian auch sonst, wie Tertullian und andere Schriftsteller, ein Adjektiv für den Genetiv eines Substantivs gebraucht, *principalis* also für *principis* stehen kann, wie dies tatsächlich bei Tertullian und anderen der Fall ist.

b) Daß er gerne denselben Gedanken mit zwei Wendungen und chiastischer Wortstellung ausdrückt.

c) Daß er, wie andere Schriftsteller, *unde* auch auf Personen, nicht bloß auf Sachen bezieht, *unde* also auf *Petri* und *principalem* (= *principis*) gehen kann.

d) Daß im späteren, wie schon im klassischen Latein nicht selten ein Relativ durch eine constructio ad sensum auf ein in einem Adjektiv enthaltenes Substantiv geht, das *unde* also auf ein in *principalis* steckendes *principis* gehen kann.

e) Daß *principalis*, bzw. das darin enthaltene *princeps*, zeitlich verstanden werden kann.

Zu a) Hierher gehört namentlich der häufige Gebrauch von *dominicus* für *domini*. So *dominica oratio* (267, 1 u. ö), *dominica praecepta* (189, 24 u. ö.), *dominica passio* (283, 11 u. ö.), *arcessitio dominica* (309, 19), *castra dominica* (651, 12 = *Christi castra* 504, 4)[1]. Ferner: *cathedra sacerdotalis* (630, 2), *sacerdotalis locus* (469, 9), *poenales cumuli* (14, 4), *iniuria saecularis* (195, 13), *caput bubulum* (411, 8) u. dgl.[2].

Auch *principalis* wird in der Tat nicht selten für *principis* gebraucht. So bei Seneca de benef. VI 32, 1: *principalis domus* (das Haus des Kaisers). De cor. 13 (I 450) sagt Tertullian, daß allgemeine Bekränzung üblich sei *ex principalium prosperitatum exultatione* (bei freudigen Ereignissen im Kaiserhause) und *ex municipalium sollemnitatum proprietate*. Arnobius adv. nat. II 37

[1] Auch Tertullian hat dieses *dominicus: dominicum praeceptum* (mart. 4, I, 11), *dominicum corpus* (pud. 9. I, 811), *dominica mors* (res. carn. 48 II, 529), *dominica pronuntiatio* (c. 62. II, 549) u. dgl. Hoppe (Syntax und Stil des Tertullian 1903) hat bei Behandlung des Adj. (S. 95 ff.) auf diesen Gebrauch nicht geachtet.

[2] Siehe auch E. W. Watson, Stud. Bibl. et Eccl. IV 1896, S. 215. Bei Apuleius ist dieser Gebrauch ebenfalls sehr beliebt: *mandatum dominicum* (das *dominicus* geht also auf Apuleius zurück), *praeceptum maritale, virginalis fuga, latrocinalis manus, diale fulmen*, und namentlich gerne *erilis: domus erilis, erile praeceptum, consilia erilia* u. dgl. Die Stellen bei M. Bernhard, Der Stil des Apuleius von Madaura 1927, S. 110 f.

(77, 22 Reifferscheid): *quod si essent . . dominicae prolis et potestatis animae generatio principalis etc.* = II 36 (77, 16): *non esse animas regis maximi filias nec ab eo . . generatas.* II 36 (77, 6 u. 13): *voluntate dei regis ac principis . . . principali benevolentia.* II 48 (85, 29 u. 86, 11): *a principe . . . . si generositas eos adsereret principalis et ab rerum capite*: es handelt sich dabei immer um die Frage, ob die Seelen vom *princeps*, dem höchsten Gotte, geschaffen seien, was Arnobius verneint[1]. Papst Symmachus im Jahre 501 ep. 5, 7 (S. 662 Thiel): *iterum nos ad iustitiam contulimus principalem* (d. h. des Kaisers), 5, 10 (S. 666): *principalia praecepta* (wieder des Kaisers). Hormisda im Jahre 515 an Kaiser Anastasius ep. 8, 1 (S. 755 Thiel): *curam principalis acuminis.* Aus Cyprian selber dürfen wir kein Beispiel erwarten, da ja *principalis* bei ihm außer ep. 59, 14 nicht vorkommt.

Zu b) Man vergleiche folgende Stellen:
ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem
una ecclesia et cathedra una (594, 5),
locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis (630, 2),
episcopatus vigore et cathedrae auctoritate (469, 13),
derelicta cathedra, plebe deserta (240, 27),
vestigiis paribus, aemula ingressione (193, 14),
persecutio alia et alia temptatio (249, 10),
labor irritus et nullus effectus (352, 2),
dissimulatio nulla, nulla cunctatio (358, 23),
iugis flamma et poena perpetua (356, 28),
Dei hominem et cultorem Dei (365, 12),
spei robur ac firmitas fidei, dann adjektivisch: *erecta mens, immobilis virtus* (365, 3),
caput bubulum et terrestre figmentum (411, 8),
laudem virtutis et roboris firmitatem (692, 19),
lavacri vitalis et salutaris baptismi (780, 19).

So kann also auch in ep. 59, 14 das *principalem* dem *Petri* entsprechen und ein *principis* ersetzen.

Zu c) Cypr. 604, 18: *ad matrem revertamini, unde prodistis,* 328, 20: *ne ad diabolum rursum et ad saeculum, quibus renuntiavimus et unde evasimus, revertamur,* 783, 16 (ep. 73, 7): *nam*

[1] Vgl. Fr. Gabarrou, Le latin d'Arnobe 1921, S. 154 f.

Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit etc. Das entspricht genau dem *Petri . . . principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.* 566, 9: *inde . . . episcoporum ordinatio . . decurrit*: hier kann sich *inde* ebenso auf *Petro* (566, 4) beziehen, wie auf den Vorgang Mt 16_{18} f. Vgl. noch 6, 17: *Dei est, inquam, Dei omne quod possumus*: *inde vivimus, inde pollemus* etc., 286, 3: *nisi potestas inde* (sc. *a Deo*) *tribuatur*, 398, 24: *inde* (sc. *a Deo*) *patientia incipit, inde claritas eius et dignitas caput sumit.* Pont. vita Cypr. 7, 8: *unde sic misericordiam, unde patientiam disceremus?* (vorher 7, 7: *a quo* etc.?) Commod. Instr. I 37, 7: *at tu aliis vadis, unde nihil discere possis.* Tert. apol. 30 (I 231): *inde est imperator unde et homo antequam imperator, inde potestas illi unde et spiritus* (nämlich von Gott). Gregor. Illib. Epith. I (p. 139, 5 Heine): *a Christo . . . ubi spes omnis vitae et salutis nostrae est posita.* Tract. de libr. ss. Script. 9 (98, 14 Batiff.-Wilm.): *sancta Maria, unde Christus carnem adsumpsit*[1].

Zu d). Nachdem ich ein paar Beispiele aus dem Spätlatein entdeckt hatte, ersah ich aus Kühner-Stegmann[2], daß die besagte Constructio ad sensum schon im klassischen Latein, selbst bei Cicero, vorkommt. Cic. Br. 112: *hoc dicendi genus . . . ad senatoriam* (= *senatus*) *sententiam, cuius erat ille princeps, vel maxime* (*aptum videbatur*). Verr. 4, 151: *Syracusanam civitatem . . . . apud quos.* Div. 2, 31: *Pherecydeum illud, qui* etc. Caes. Bell. Gall. 1, 40, 5: *servili* (= *servorum*) *tumultu, quos tamen* etc. Ov. Met. 6, 88: *mortalia corpora . . . qui.* Hygin. fab. 120: *Tauricos fines . . . quorum* (sc. *Taurorum*) u. ä.

So schreibt nun auch Papst Simplicius (468—483) an Kaiser Zeno[3]: *perstat enim in successoribus suis haec eadem apostolicae* (= *apostoli*) *norma doctrinae, cui dominus curam totius ovilis iniunxit, cui se usque in finem saeculi minime defuturum, cui portas inferi numquam praevalituras esse promisit.*

Papst Pelagius I (555—561)[4]: *cum ecclesia una sit . . . . nullam esse aliam constat nisi quae in apostolica* (= *apostolorum*)

---

[1] Beispiele aus der klassischen Sprache bei Kühner-Stegmann, Ausführl. Grammatik d. lat. Sprache [2] II, 2 (1914) § 193, 7 (S. 284 f.).

[2] a. a. O. II, 1 (1912) § 9, 6a u. b (S. 30).

[3] Coll. Avell. n. 56, 9 (127, 23 Guenther).

[4] Mon. Germ. Lib. III, p. 597.

est radice fundata, a quibus ipsam fidem in universo orbe propagatam non potest dubitari[1].

Derselbe Papst schreibt ein andermal[2]:

in quo uno (sc. Petro) *omnes scilicet apostolicae sedes sunt, quibus pariter sicut illi, qui claves acceperat, ligandi solvendique potestas indulta est.*

Auch hier geht allem nach das *quibus* nicht auf *sedes*, sondern auf ein in *apostolicae* enthaltenes *apostolorum*.

Wir haben oben (S. 86) schon den Satz aus einem Schreiben der gallischen Bischöfe an Leo I angeführt[3]:

gratulantes quod tantae sanctitatis, tantae fidei, tantaeque doctrinae apostolicae sedi, unde religionis nostrae propitio Christo fons et origo manavit, antistitem dederit.

Sollte doch auch hier das *unde* auf *apostolicae* (= *apostoli*) gehen?

Merkwürdig ist noch folgender Satz in einem Schreiben des Papstes Anastasius I (399—401) an den Bischof Simplician[4]: *convenio sanctitatem tuam, ut sicuti nos in urbe Roma positi, quam princeps apostolorum statuit et fide sua confirmavit gloriosus Petrus, ne quis* etc. Hier bezieht sich das *quam* auf ein in *urbe Roma* enthaltenes *ecclesia Romana*, und zu beachten ist auch der Wechsel von *princeps apostolorum* und *gloriosus Petrus*.

Aus Cyprian kann ich sonst kein Beispiel für einen derartigen Satzbau beibringen[5]. Daraus folgt aber nicht, daß auch in ep. 59, 14 kein solcher vorliegen könne. Es genügt, gezeigt zu haben, daß

[1] Man beachte auch, wie in den beiden Briefen der Relativsatz *cui* etc. bzw. *a quibus* etc. sich ebenso nicht an das vorhergehende Nomen regens (*norma doctrinae* bzw. *radice*), sondern an das Nomen rectum (*apostolicae* = *apostoli*, *apostolica* = *apostolorum*) anschließt, wie ich in ep. 59, 14 annehme, daß das *unde* etc. auf *Petri* und *principalis* = *principis* gehe, nicht auf *cathedram* oder *ecclesiam*. Ebenso ist es bei Siricius (ep. 5 praef. 1 M 13, 1155 C): *ad sancti apostoli Petri reliquias, per quem et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium*, und bei Augustin, contra epist. Fundamenti 4 (196, 13 Zycha): *tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum.*

[2] Epist. Pontif. Rom. ed. Loewenfeld 1885, p. 15 sq.

[3] Ep. 99, 5 ML 54, 968 A.

[4] Ep. 2 ML 20, 74 B.

[5] Eine Nachlässigkeit anderer Art verzeichnet Bayard (Le Latin de s. Cyprien 1902, S. 310), nämlich ep. 72, 2 (776, 14): *addimus . . . ut si qui . . . ordinati fuerint . . . eos quoque hac condicione suscipi* (statt *suscipiantur*). Ebenso in den Sententiae vom Jahre 256, Sent. 4 (438, 5) und 73 (458, 2).

das Latein zu allen Zeiten eine solche Verbindung nach dem Sinne kennt. Cyprian selbst braucht sie nicht öfters angewandt zu haben, wie er ja auch *principalis* eben nur an dieser Stelle gebraucht und es auch sonst bei ihm nicht an Wörtern fehlt, die er nur selten oder sogar nur einmal anwendet[1]. Die Härte ist ja zudem bei ihm im Vergleich mit den anderen Stellen dadurch bedeutend gemildert, daß er vorher den Petrus genannt hat, das *unde* also ebenso von *Petri* abhängt wie von *principalis*, und dieses *principalis* die Entfernung des *unde* von *Petri* überbrückt. Übrigens hat Cyprian eine damit verwandte Relativverbindung, die auch bei anderen Schriftstellern vorkommt. Wie z. B. Cicero Vat. 29 schreibt: *nostra acta, quos tyrannos vocat* und Fam. 2, 11, 1: *totum negotium non est dignum viribus nostris* (= *meis*), *qui maiora onera in re publica sustinere et possim et soleam*, so Cyprian de un. 7 (216, 12): *populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem*, und in der Übersetzung des Firmilianischen Briefes ep. 75, 16 (821, 7): *adversarii nostri, qui apostolis successimus.*

Zu e) Während Batiffol in seinem Buche »L'Église naissante et le catholicisme«[3] 1909, S. 449 das *principalis* nach der *principalitas* bei Iren. haer. III 3, 2 und der *auctoritas* bei Tert. praescr. 36 gedeutet hatte, erklärt er es in dem neueren »Le catholicisme de saint Augustin«[2] 1920, S. 102 als »la première en date«, mit Berufung auf Stellen aus Optatus, Hilarius, Ambrosius und Augustin. A. d'Alès (La théologie de s. Cyprien 1922, S. 389 ff.) lehnt diese Erklärung ab und bringt seinerseits 18 Stellen aus Tertullian bei, mit dem Ergebnis, daß die aus diesen lexikalischen Erwägungen sich nahelegende Schlußfolgerung »est toute défavorable à l'idée d'antériorité chronologique«. Dabei ist er aber mit unleugbarem Geschick an allen für die zeitliche Bedeutung sprechenden Stellen, deren es nicht wenige sind, mit einer einzigen Ausnahme vorübergegangen.

Apol. 1 (I 139): *quod ab uno aliquando principe exorta sit* (sc. *fama*) *necesse est.*

Apol. 14 (I 168) ist Homer der *princeps poëtarum*, c. 19 (I 188) und 46 (I 282) Thales der *princeps physicorum.* Vgl. Min. Fel. Oct. 19, 4: *sit Thales Milesius omnium primus* (in der Aufzählung),

[1] Siehe E. W. Watson in den Stud. Bibl. et Eccl. VI, 1896, S. 296 ff.

qui primus omnium de caelestibus disputavit. ... vides philosophi principalis nobiscum penitus opinionem consonare.

Ad nat. II 12 (I 383): *qualitas posteritatis a principibus generis ostenditur.*

De test. an. 5 (I 409 f.): *de principali institutore ... quia potiora sunt ad instruendam animam priora quam postera ... ad originem tamen principalem traditio pertineat.*

De cor. c. 7 (I 431 ff.): *ab originibus ... principem feminam Evam ... Liberum principem coronae ... prima Isis* etc.

De paen. 2 (I 645): *a principe generis Adam auspicata (delicta)*, virg. vel. 11 (I 899), de an. 20 (II 589). Vgl. Iren. haer. V 21, 1 (I 773 St.): *principalem hominem illum* (Adam).

De monog. 6 (I 768 ff.): *originis principes ... habes Aaron principalem sacerdotem .. in quo primo nomen domini dedicatum est.*

De praescr. 31 (II 29): *principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis* (auch bei d'Alès). c. 38 (II 36): *qui sumus a principio et primi .. posteri.*

Adv. Marc. II 17 (II 105): *nulla posteritas non a primordiis accipit ... principalia consulta.* IV 22 (II 215) sind Moses und Elias die *principales* (al.: *principes*) Christi.

Adv. Hermog. 19 (II 356): *principium initium esse ... iam nunc si principalia dei opera caelum et terra sunt, quae ante omnia deus fecit ... quae priora sunt facta.* Nachher wird ein (rein zeitlicher) *principatus ordinativus* und ein *pr. potestativus* unterschieden.

Adv. Valent. 35 (II 419): *principatum ... postumatum.*

De carne Chr. 21 (II 460): *omnis gradus generis ab ultimo ad principalem recensetur.*

De an. 41 (II 622): *antecedit ... principale.*

Adv. Iud. 2 (II 703 f.): *primordialis lex ... primordiali lege ... praecepta legis posterioris ... eius est enim postea superducere legem qui ante praemiserat praeceptum ... ad principalem legem.*

Reiht man alle diese Stellen, an denen *princeps, principalis, principalitas, principatus* unzweifelhaft rein zeitliche Bedeutung haben, in die Sammlung bei d'Alès ein, so gewinnt die »lexikalische Betrachtung« ein anderes Bild und es steht nichts im Wege, auch in ep. 59, 14 *principalem* (= *principis*) zeitlich (»ordinativ«) zu

nehmen. Wie auch sonst gerne, erklärt Cyprian selbst mit dem beigefügten Satz *unde* etc. den Sinn des Ausdrucks *principalis*: Petrus ist *princeps*, weil mit ihm die »priesterliche Einheit«, d. h. das eine Priestertum, begonnen hat[1].

Damit ist der Beweis erbracht, daß die von mir vorgeschlagene Erklärung sprachlich möglich ist. Notwendig aber wird sie deswegen, weil sie die cyprianischen Aussagen über Petrus und seine Bedeutung für die Kirche miteinander im Einklang läßt, während die andere entweder zur Annahme einer »Übertragung« nötigt, die man als »unglaublich« empfunden hat, oder einen durch nichts begründeten und darum unerträglichen Widerspruch in Cyprians Aussagen hineinbringt. Wie ich schon in CP S. 142 bemerkt habe, hat jeder Schriftsteller, nicht bloß ein kanonischer, so lange Anspruch auf einheitliche Erklärung seiner Worte und Anschauungen, als sie überhaupt möglich ist.

Mit der Beziehung des *unde* auf Petrus tritt zugleich der natürliche Sinn des Satzes, wie er auch durch andere ähnliche Wendungen gefordert wird, wieder in seine vollen Rechte ein. In diesem Punkte fließen Beweis und Bestätigung ineinander, ohne daß ein Zirkelschluß entstünde. Die Worte *unde unitas sacerdotalis exorta est* wurden zumeist so verstanden, daß nach Cyprian die »Einheit des Priestertums« vom römischen Stuhle, von der römischen Kirche, ausgegangen sei und dort auch ihren fortwirkenden Quellpunkt und Mittelpunkt habe. Man hat also auch hier, wie beim »Felsen« und »Fundament«, etwas zu Cyprian ergänzt, was er nun einmal nicht sagt, wenn man nicht gar das Perfekt ganz übersehen und einfach übersetzt und gedeutet hat, wie wenn es *exoritur* oder ähnlich hieße[2].

[1] Noch bei Petrus Chrysologus (Sermo 28 ML 52, 278 C) sind Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes *apostolorum principes*, weil sie zuerst berufen wurden.

[2] So erklärt Ernst (Cyprian und das Papsttum 1912, S. 42) das *exorta est* kurzerhand dahin, daß die römische Kirche »die Bestimmung hat, die Einheit der Kirche aufrechtzuerhalten und zu wahren«! Chapman (RB 1910 S. 461) spricht vom »Ort, von dem die Einheit ausgeht« und d'Alès gibt sich (S. 125 Anm. 1) alle Mühe, das ihm Schwierigkeiten bereitende Perfekt in der Wirkung doch wieder in ein Präsens zu verwandeln. »C'est-à-dire l'Église dont l'influence permanente a fait et continue de faire l'unité du sacerdoce«. Vgl. auch seinen Appendix II S. 389 ff.. Der »Ausgang« der Einheit in ep. 59, 14 gehört aber ebenso der Vergangenheit an, wie z. B. der der vorübergegangenen Verfolgung, von der Cyprian in ep. 61, 3 (696, 22) schreibt: *unde illic repentina persecutio nuper exorta sit.* In dem Codex canonum ecclesiae Africanae (Mansi

Caspar sagt (S. 54) von jener Wendung, ohne auf den Sinn näher einzugehen, daß sie Cyprians »eigenen Ideengängen entstammt«. Offenbar will er sie nach anderen ähnlichen Aussagen Cyprians verstanden wissen, und so findet er in ep. 59, 14 »eine in seinem ganzen Schrifttum singulär dastehende Verbindung, welche die Einheit der Kirche statt wie überall sonst auf Petrus, vielmehr auf Rom als die ‚Hauptkirche' zurückführt«. Aber gerade die anderen cyprianischen Wendungen zeigen, daß die ganze Stelle gar nicht so verstanden werden darf, sondern dasselbe besagen will wie sie. Zur Veranschaulichung sollen die Stellen nochmals hierher gesetzt werden, obwohl sie schon oben angeführt worden sind:

Unde unitas sacerdotalis exorta est.

Una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata: aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest (ep. 43, 5).

III, 699 ff.) findet sich in can. 53 (vom karthagischen Konzil 397, Mansi III, 742 f.) und in can. 71 (vom karthagischen Konzil 401, III, 775 B) die Bezeichnung *principales cathedrae* für die älteren Bischofssitze im Verhältnis zu den dazu gehörigen *dioeceses* und den daraus abgezweigten neuen Bischofssprengeln (siehe die Erörterung hierüber zwischen Batiffol, Revue des Sciences relig., 1923, S. 425 ff., Rech. de Sc. rel. 1924, S. 287 ff., und d'Alès, Rech. de Sc. rel. 1924, S. 160 ff. 1926, S. 312 ff.), ebenso die Bezeichnung *matrix cathedra* und *matrix ecclesia* (can. 123. 33. 56. 119) für eine katholische Kirchengemeinde gegenüber einer häretischen oder schismatischen. d'Alès (1924, S. 164) kommt auch hierbei wieder auf ep. 59, 14 und 48, 2 zu sprechen: »C'était marquer, que de Rome la foi et la hiérarchie ont rayonné sur les Églises d'Occident. C'était, en fait, revendiquer pour l'Église de Rome la qualité d'Église mère«. Cyprian spricht aber nicht vom Abendland, sondern allgemein und es steht noch anderthalb Jahrhunderte an, bis der Gedanke ausgesprochen wird, daß die abendländischen Kirchen Ableger der römischen Kirche seien (s. oben S. 82 ff.). Er spricht auch nicht vom Ausgang »des Glaubens und der Hierarchie«, sondern vom Ausgang der Einheit des Priestertums, d. h. vom Ursprung des *unus episcopatus*. Außerdem liegen zwischen Cyprian und diesen Konzilsbestimmungen wieder anderthalb Jahrhunderte kirchlichen Verfassungslebens, die natürlich an einem Begriff wie *principalis* (*cathedra*) nicht spurlos vorübergegangen sind, weshalb von ihnen nicht auf Cyprian zurückgeschlossen werden darf. Der Gebrauch von *matrix* aber spricht geradezu gegen d'Alès und zugunsten meiner Deutung. Darum wird er sich mit seinem hoffnungsvollen Wunsche, es möge die Erörterung hierüber jetzt geschlossen werden, wahrscheinlich gründlich täuschen. Seine ungezogene Bemerkung aber von der »source assez trouble«, der die andere Deutung entstamme, gebe ich hier bekannt, ohne auf sie zu erwidern, wie sie es verdienen würde.

Super unum aedificat ecclesiam . . . unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit . . exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur (un. 4).

Episcopatum unum atque indivisum, auf Grund von Mt 16 $_{18}$ f. (un. 5).

Una ecclesia . . super Petrum origine unitatis et ratione fundata (ep. 70, 3).

Petro primum . . . . unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, Mt 16 $_{18}$ f. (ep. 73, 7).

Ich denke, daß man von dieser Tafel den Sinn des *unde*-Satzes ablesen kann. Die *unitas sacerdotalis* ist ebenso gleichbedeutend mit dem *unum sacerdotium,* dem *unus episcopatus,* der *una cathedra,* wie die *unitas ecclesiae* mit der *una ecclesia*[1]. Und Petrus ist ebenso der Beginn der *unitas sacerdotalis,* des *unum sacerdotium,* des *unus episcopatus,* der *una cathedra,* ebenso der erste *sacerdos,* der erste *episcopus,* der erste Stuhlinhaber, wie er der Beginn der *unitas ecclesiae,* der *una ecclesia,* die eine Kirche des Anfangs ist — mit Mt 16 $_{18}$ f. Die »Einheit« ist nicht erst nachher dem »Priestertum« zugekommen, erst von Rom aus hergestellt worden, sie eignet ihm von Anfang an. Der Bischof von Karthago, der im Frühjahr 251 (ep. 43 und de un.) die Anschauung ausspricht, daß mit dem Worte des Herrn an Petrus die eine Kirche und das eine Priestertum als Quellpunkt jeder Einzelgemeinde und jedes Einzelbischofsamtes geschaffen worden sei, wird nicht plötzlich im Sommer 252 (ep. 59)[2] das Aufspringen dieser Quelle von Cäsarea Philippi nach Rom verlegen, und im Frühjahr 253 (ad Fort. 11)[3] doch wieder alle Kirchen, auch die römische, aus der Mt 16 $_{18}$ geschaffenen *mater origo et radix, ipsa prima et una* hervorgehen lassen, und ebenso nachher in den Ketzertaufbriefen, wie überhaupt in seinem ganzen Schrifttum, wo immer er von der »Erbauung der Kirche auf Petrus« spricht,

[1] Der Wechsel von *una ecclesia* und *unitas ecclesiae* geht von ep. 43 und de unitate an durch die Briefe Cyprians, namentlich auch durch die Ketzertaufbriefe. In ep. 59, 14 hätte Cyprian auch schreiben können: *unde unum sacerdotium exortum est,* oder: *unde unus episcopatus exortus est.* Warum er aber nicht so geschrieben hat, wird jeder empfinden, der die Sätze laut liest und den Sinn des Briefschreibers für Wohlklang der Worte kennt.

[2] Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II, 2, 1904, S. 354.

[3] Siehe meine CU S. 182.

der ursprünglichen Anschauung Ausdruck geben. Nein, Cyprian sagt auch in ep. 59, 14 nur das, was er immer sagt: daß mit Petrus das eine Priestertum begonnen hat.

Man darf die *cathedra Petri* und die *ecclesia principalis* von ep. 59, 14 nicht, wie das immer geschieht, mit der *una ecclesia et cathedra una* von ep. 43, 5 (de un. 4 und 5) verwechseln oder in eins setzen (siehe oben S. 49ff.). Diese letztere ist ja Mt 16 $_{18}$ »auf Petrus gegründet«, sie ist die Ur- und Mutterkirche, die Ur-*cathedra* (der Ur-*episcopatus*) als ideale Größe. Die römische Orts-*cathedra* aber ist nicht auf, sondern von Petrus gegründet worden, so wie die römische Kirche von ihm gegründet wurde und wie andere Kirchen und andere Bischofsstühle von anderen Aposteln gegründet wurden[1]. Sie verhält sich zu jener *una cathedra* so, wie die römische Kirche zur *una ecclesia*, zur *mater origo et radix, ipsa prima et una* (ad Fort. 11): sie ist aus ihr entsprungen, verkörpert sie als ihre Tochter und ihr getreues Abbild, wie andere Bischofsstühle und Bischofskirchen auch. Was die römische Orts-*cathedra* vor anderen voraus hat, ist lediglich der Umstand, daß sie von dem gegründet wurde und den zum ersten Bischof hatte, »auf den die eine *cathedra* gegründet worden ist«, d. h. vom Ur-Bischof, mit dem die *ecclesia*, der *episcopatus* überhaupt seinen Anfang nahm: in diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist sie die *cathedra Petri* und die *ecclesia principalis*, die Kirche des ersten Apostels und Bischofs Petrus. Dieser verkörperte vorher die eine *ecclesia*, den einen *episcopatus*, die eine *cathedra*, ehe er die römische *cathedra* gründete und einnahm. Zuerst war er Ur-Bischof, dann wurde er römischer Bischof. Zwar hörte er als römischer Ortsbischof nicht auf, Ur-Bischof zu sein, er war und blieb der, mit dem das Bischofsamt überhaupt begonnen hatte. Aber auf seine Nachfolger in Rom konnte nur das römische Bischofsamt übergehen, nicht das Ur-Bischofsein, weil eben nur mit Petrus selbst das Bischofsamt erstmals in Erscheinung getreten war. »Beginnen« kann etwas nur einmal, ein »Anfang« vererbt sich so wenig wie ein »Fundament« (siehe oben S. 38ff.)

In diesem Zusammenhang soll nun auch ep. 55, 8 (630, 1) erörtert werden, wo Cyprian sagt, Cornelius sei — im Unter-

[1] Man erinnere sich daran, daß auch bei Tertullian die sich ankündigende *cathedra Petri* nur der ortsrömische Bischofsstuhl ohne Vorrang vor anderen ist (siehe oben S. 28 f.).

schied von Novatian — Bischof geworden, *cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret.*

Mit dieser Stelle habe ich mich in CP S. 93 und KT S. 82, Anm. 1 beschäftigt, ohne zur Klarheit zu gelangen. Caspar (S. 44) rechnet sie zur »Gruppe der auf die römische Einzelkirche gehenden Stellen«. Sie geht nun allerdings auf den römischen Bischofsstuhl, aber in welchem Sinne, ist eben die Frage. Man kann sie nämlich im Sinne von ep. 33, 1, ep. 43, 5 und un. 4 f. als Bezugnahme auf den Ursprung des Bischofsamtes in Petrus nehmen, wonach jeder Bischof Nachfolger Petri ist, die eine »auf Petrus gegründete« *cathedra* innehat[1]. Dafür könnte das folgende *nec habeat ecclesiasticam ordinationem qui ecclesiae non tenet unitatem* sprechen. In diesem Falle wäre auf Mt 16_{18} Bezug genommen, aber nur im allgemein bischöflichen Sinne und ohne eine Vorzugsstellung des römischen Stuhles. Man kann die Stelle aber auch rein ortsrömisch verstehen: die Kette der römischen Ortsbischöfe lief von Petrus zu Fabian in der Weise, daß der Nachfolger immer den durch den Tod des Vorgängers erledigten Sitz einnahm, während Novatian sich auftat, als der Bischofssitz bereits besetzt und noch nicht wieder erledigt war, weshalb er auch nicht Nachfolger Fabians usw. bis Petrus, sondern *nemini succedens a se*

[1] In diesem Sinne könnte man von Cyprian sagen, er sei Bischof geworden, *cum Donati locus* (siehe ep. 59, 10. 677, 18) *id est cum Petri locus vacaret*, wie ja Optatus von Mileve tatsächlich adv. Parm. I, 10 (12, 21 Ziwsa) schreibt: *nec Caecilius recessit a cathedra Petri vel Cypriani, sed Maiorinus.* Hilarius von Poitiers redet (in einem Briefe an Bischof Julius von Rom c. 18 ML 10, 645 A) die arianischen Bischöfe spöttisch an: *o dignos successores Petri atque Pauli!* Lucifer von Calaris sagt in seiner Schrift De non parcendo etc. c. 11 (233, 11 Hartel): *Petro dicit beato:* Joh 21_{16} f., *et ut veniens lupus vis eos qui successores extitisse inveniuntur beato Petro vicem gerere mercennariorum.* Denselben Sinn hat es, wenn Ambrosius (de paen. I, 7, 33 ML 16, 476 B) von den Novatianern sagt: *non habent enim Petri haereditatem, qui Petri sedem non habent, quam impia divisione discerpunt.* Er hat diesen Gedanken vorher (I, 2, 7. 468 B) so ausgedrückt: *ius enim hoc solis permissum sacerdotibus Dei est; recte igitur hoc ecclesia vindicat, quae veros sacerdotes habet.* Vgl. auch Gaudentius von Brescia Sermo 16 (ML 29, 959 A). Der arianische Bischof Palladius von Ratiaria in Illyrien, der Gegner des Ambrosius, schreibt: *Petri sedem omnibus episcopis et aequalem esse et communem* (in der »Dissertatio Maximini contra Ambrosium«, bei Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila 1899, S. 86). Ebenso teilt Gildas der Weise († 596) jedem Bischof die *sedes Petri* zu (Döllinger-Friedrich, Das Papsttum 1892, S. 362).

ipso ortus (ep. 69, 3. 752, 15) und darum *iam non secundus sed nullus* ist (ep. 55, 8. 630, 10). Bei dieser Erklärung hat die Stelle mit Mt 16_{18} überhaupt nichts zu tun, und sie scheint mir die wahrscheinlichere zu sein, da das Wort *locus* zur Bezeichnung eines klerischen Ranges bei Cyprian häufig einen gewissen örtlichen Einschlag hat. Ein Bischof (Priester usw.) ist zwar Bischof (Kleriker) der *catholica ecclesia*, aber seinen *locus* hat er in einer bestimmten Gemeinde. So hatte Fabian seinen *locus* als Bischof in Rom, er hatte den örtlichen Bischofssitz, den zuerst Petrus eingenommen hatte, und Cornelius übernahm demgemäß den freigewordenen *locus Fabiani id est locus Petri*, den *gradus cathedrae sacerdotalis* zu Rom, wie in c. 9 (630, 15) ausdrücklich beigefügt ist: *sedisse* (*Cornelium*) *Romae in sacerdotali cathedra* (vgl. auch im Briefe Firmilians ep. 75, 17. 821, 15 ff.: *Stephani . . qui sic de episcopatus sui loco gloriatur . . . qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat.*) Daneben wird freilich *locus* auch allgemein, im Sinne einer geistlichen Amtsstellung überhaupt gebraucht, und die Grenzen beider Anwendungen sind fließend[1]. Vielleicht laufen auch in ep. 55, 8 beide Gedanken, der urbischöfliche und der ortsbischöfliche, zusammen.

Um wieder auf ep. 59, 14 zurückzukommen, so ist zum richtigen Verständnis der Stelle noch etwas zu beachten, wozu gerade die eben erörterte Stelle in ep. 55, 8 anregt. Es handelt sich nämlich um Schismatiker, deren Missetaten Cyprian vorher aufgezählt hat. Und nach all dem, sagt er weiter, ja nachdem sie sich

[1] Die *loci condicio* oder die *loci et gradus mei condicio* gestattet es Cyprian nicht, nach Karthago zurückzukehren: ep. 5, 1 (478, 13), 6, 1 (480, 5), 12, 1 (502, 10). Ein Diakon hat seinen Bischof, *immemor sacerdotalis loci* desselben, beleidigt (ep. 3, 1. 469, 9). Ebenso haben einige karthagische Priester *nec evangelii nec loci sui memores* sich über ihren Bischof hinweggesetzt (ep. 16, 1. 517, 10); die Märtyrer aber haben *memores loci* des Bischofs an ihn geschrieben (ep. 16, 3. 519, 13). Von vielen Klerikern heißt es in ep. 34, 4 (570, 18), daß sie immer noch *absentes sint nec locum suum vel sero repetendum putaverint*, und von dem aus dem Schisma zurückgekehrten Bekennerpriester Maximus schreibt Cornelius in ep. 49, 2 (612, 2): *locum suum agnoscere iussimus.* Daneben allgemeiner in ep. 74, 8 (805, 9): *pro fide et religione sacerdotalis loci quo fungimur*, ep. 73, 19 (716, 25): *ipso loco atque officio sacerdotii nostri* (*congruit*), ep. 67, 4 (739, 1): *ne quis ad altaris ministerium vel ad sacerdotalem locum indignus obreperet*, ep. 55, 11 (632, 7): *quasi locum sacerdotii usurpet.* Vgl. auch Tertullian, der adv. Val. 4 (II, 385) sagt, Valentin habe wegen seiner geistigen Begabung und seiner Redegewandtheit sich Hoffnungen auf den *episcopatus* gemacht und sei verbittert geworden, als ein anderer die Stelle bekam (*loci potitum*).

noch einen Pseudo-Bischof aufgestellt haben, wagen sie es, übers Meer zu fahren und *ab schismaticis et profanis* Briefe zu bringen — *ad Petri cathedram* etc. (*Petri* vorangestellt und betont), an den Stuhl und die Kirche Petri, des Ur-Bischofs und Ursprungs des einen Bischofsamtes, d. h. also: an die rechtmäßige katholische Kirche Roms, deren Bischofsreihe auf Petrus zurückgeht, machen sie sich heran, nicht etwa an den schismatischen Stuhl, den Novatian errichtet, an die schismatische Kirche, die er gegründet hat und in deren Gemeinschaft sie passen würden. Dabei bedenken sie nicht, daß doch gerade die »Römer« — d. h. die römische Kirche und zwar natürlich die rechtmäßige römische Kirche (des Cornelius) — die sind, deren Glaube vom Apostel Paulus so gerühmt wurde (und die dieses Lobes auch würdig bleiben sollen, indem sie sich allen Schismatikern verschließen). Es ist also auch diese Stelle vom Hintergrund der Schismen aus zu verstehen. Der Stuhl Petri und die *ecclesia principalis* kommt nicht im Verhältnis zur Gesamtkirche in Betracht, sondern im Gegensatz zu den schismatischen Gebilden in Rom und in Karthago.

Mit der *Petri cathedra* ist, wie schon oben dargelegt wurde, nicht die Mt 16 $_{18}$ f. »auf Petrus gegründete« *una cathedra* gemeint, sondern die von Petrus gegründete und von ihm zuerst innegehabte römische *cathedra*, auf der jetzt Cornelius sitzt. Und *principalis* ist die Kirche, nicht weil von ihr die übrigen (abendländischen) Kirchen abstammen, sondern weil sie selbst vom *princeps* Petrus stammt, mit dem das eine Priestertum seinen Anfang genommen hat. Der »Stuhl Petri« ist also an sich rein stadtrömisch gedacht, in dem Sinne, daß Petrus der erste Ortsbischof von Rom war. Der *unde*-Satz aber mit dem zu ihm überleitenden *principalem* lenkt den Blick auf Mt 16 $_{18}$ f. zurück und erinnert an die Tatsache, daß dieser erste römische Bischof der war, mit dem das eine Priestertum einstmals zuerst in Erscheinung getreten war, eine Tatsache, die als Erinnerung einen gewissen Glanz auf die römische Kirche wirft und zugleich als Mahnung vor ihr stehen soll.

Zur Erläuterung von ep. 59, 14 wird gerne ein Satz aus Optatus von Mileve herangezogen, der dem Donatisten Parmenian (II 1. 36, 12 Ziwsa) entgegenhält:

Negare non potes, in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum

caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram conlocaret.

Von diesem Satze meinte Adam[1], daß in ihm »wie in einem Kompendium die ganze Exegese Cyprians von Mt 16_{18} zusammengedrängt« sei. Ich selber bemerkte über diese und andere Stellen bei Optatus, daß sie im Verhältnis zu Cyprian »um einen Ton petrinischer und römischer klingen«[2]. Caspar aber hält (S. 56 f.) Adams Auffassung für falsch und die meinige für ungenügend, weil bei Optatus »die Exegese von Mt 16_{18}, die in Cyprians eigentlicher Argumentation über die *unitas ecclesiae* mit Rom überhaupt nichts zu tun hatte . . ., ganz auf die römische Kirche eingestellt« sei. Damit hat er vollständig recht. Aber einen »einheitlichen Gedankengang« kann ich nicht mit ihm bei Optatus finden. Vielmehr sind in dem schwerfälligen und ungeschickten Satz zwei Gedanken zusammengeleimt, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten, nämlich der Gedanke von de un. 4 f. (ep. 43, 5) und der von ep. 59, 14 nach dem Verständnis des Optatus. Der alte cyprianische Gedanke schimmert noch deutlich durch, und nur der hat eigentlich einen Sinn. Denn man kann doch nicht sagen, daß die anderen Apostel die römische *cathedra Petri* innegehabt hätten, daß diese römische *cathedra* sich an jedem Bischofssitz befinde. Vielleicht will er in dem verunglückten Satz auch nur sagen, daß Petrus vom Herrn die *cathedra episcopalis* erhalten und sie dann in Rom aufgeschlagen habe. Aber immerhin steht bei ihm die Mt 16_{18} geschaffene eine *cathedra Petri* jetzt in Rom und vermittelt auch fernerhin die Einheit der Kirche und des Bischofsamtes[3]. Und wenn er VII 3 (171, 8) sagt, daß Petrus

praeferri apostolis omnibus meruit et claves regni coelorum communicandas ceteris solus accepit,

so hat er auch hier aus dem cyprianischen »zuerst allein« ein »allein« gemacht und etwas behauptet, was bei den Aposteln weder nach dem biblischen Bericht noch nach der Auffassung Cyprians (de un. 4) zutrifft. So ist der cyprianische Gedanke,

[1] Theol. Quartalschr. 1912, S. 215.

[2] KT S. 80 ff. Vgl. auch E. Michaud, La théologie d'Optate de Milève. Rev. internat. de théol. XVI (1908) S. 238 ff.

[3] Vgl. II, 3 (36, 20 ff.): *Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus* etc.

daß sich die Schlüsselgewalt von Petrus auf die Bischöfe als seine Nachfolger vererbt habe und alle Bischöfe dieselbe petrinische Schlüsselgewalt innehätten, zu einer »Vermittlung«, einer Ableitung und Übertragung dieser Gewalt von Petrus auf die »übrigen« umgebogen worden, d. h. es ist so ziemlich das Gegenteil von dem herausgekommen, was Cyprian eigentlich gemeint hat. Es ist auch sehr zu bezweifeln, ob der Bischof von Mileve sich der ganzen Tragweite dessen, was er hier schrieb, voll bewußt gewesen sei. Vielleicht wäre er und wären seine afrikanischen Mitbischöfe an den sich hieraus ergebenden Folgerungen selber erschrocken.

Bei Tertullian (pud. 21 und anderwärts) hat Mt 16_{18} mit dem römischen Stuhle überhaupt nichts zu tun. Ebenso ist es in Cyprians Schrift de unitate. In ep. 59, 14 kommt Mt 16_{18} mit dem römischen Stuhle nur insofern in Berührung, als der Ur-Bischof Petrus nachher römischer Ortsbischof wurde. Erst bei Optatus ist die Beziehung unmittelbar und dauerhaft hergestellt[1]. Zwar sprechen die Päpste Siricius[2], Innocenz[3] I und andere immer noch den cyprianischen Gedanken aus, daß mit Petrus

et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium[4].

Aber sie ziehen jetzt daraus rechtliche Folgerungen für den römischen Stuhl, sie denken sich die Einheit wirklich so, daß sie mit Petrus als römischem Bischof ihren Anfang genommen habe, daß also alle Kirchen dem römischen Stuhle irgendwie »verhaftet« seien und sich nach ihm zu richten hätten. Hier ist also das hinzugekommen, was Adam, Batiffol, d'Alès, Ernst und andere katholische Theologen, aber auch evangelische Theologen, ferner Sohm[5]

[1] Noch nicht beim Ambrosiaster, Quaest. 110, 7 (274, 5 Souter): *ordinem ab apostolo Petro coeptum et usque ad hoc tempus per traducem succedentium episcoporum servatum* etc., wie bei Cyprian ep. 33, 1.

[2] Ep. 5 praef. 1 M. 13, 1155 C.

[3] Ep. 2 praef. 2 M. 20, 470 A.

[4] Batiffol, *Petrus initium episcopatus*, Rev. des Sciences Relig. IV, 1924, S. 440 ff. Gregor II in seinem Briefe an Bonifatius vom J. 726 (Mon. Germ. Epist. III, 275, 25): *quia beatus apostolus Petrus et apostolatus et episcopatus principium extitit.* Nicolaus I, Ep. 40, Mansi XV, 688 (CP, S. 40). Der Umstand, daß selbst jetzt noch der Anfang des *Episcopatus* dem Wortlaute nach von Petrus selbst, nicht vom römischen Stuhle, hergeleitet wird, ist ebenfalls ein Fingerzeig dafür, daß auch in ep. 59, 14 das *unde* etc. auf Petrus selbst geht.

[5] Kirchenrecht I 1892, S. 251 ff., II 1923, S. 212 ff.

und Caspar[1] unberechtigterweise schon bei Cyprian annehmen. Schließlich wird dann überhaupt alles, was vorher über Petrus ausgesagt worden war, auf den römischen Bischofsstuhl übertragen[2].

Wie wenig für Cyprian der Vorzug des römischen Stuhles als *cathedra Petri*, der römischen Kirche als *ecclesia principalis* ein Vorrecht begründet, wie wenig er eine höhere Stelle kennt, die das Recht hätte, eine in Afrika entschiedene Sache nachzuprüfen, zeigt der Fortgang und Schluß des ep. 59, 14:

»Entweder gefällt ihnen (den Aufrührern, denen zugleich verschiedene sittliche Verfehlungen vorgeworfen wurden), was sie getan haben und sie bleiben bei ihrem Verbrechen, oder wenn nicht, wenn sie davon abkommen, dann wissen sie, wohin sie sich zu wenden haben. Wir alle haben festgesetzt, und es ist nicht mehr als recht und billig, daß eine Sache da zur Verhandlung kommt, wo das Vergehen begangen wurde. Und es ist den einzelnen Hirten je ein Teil der Herde zugewiesen, den jeder zu führen und zu leiten hat, im Bewußtsein, daß er dem Herrn einst Rechenschaft über seine Handlungsweise ablegen muß. Darum sollen die, denen wir vorstehen, nicht herumlaufen und der Bischöfe einträchtigen Zusammenhalt in hinterlistiger und trügerischer Verwegenheit stören, sondern ihre Sache da führen, wo sie Ankläger und Zeugen ihres Vergehens haben können[3]. Es müßte nur etlichen verzweifelten und verkommenen Menschen das Gewicht der afrikanischen Bischöfe geringer er-

[1] Caspar mindestens für ep. 59, 14 und die zweite Fassung von de un. 4. Aber auch die geheimnisvolle Bedeutung des »Fundaments«, des »Felsen« spielt hier herein (siehe oben S. 38 ff.).

[2] *Hinc* (von Rom) *ubi fons manat omnis apostolatus*, sagte Pius XI. in seiner Ansprache an die neugeweihten chinesischen Bischöfe am 28. Okt. 1926 (Acta Apost. Sed. XVIII 1926, S. 432).

[3] Seit dem Konzil von Elvira bestimmen verschiedene Synoden, daß Laien und Kleriker nur von dem Bischofe wieder in die Kirche aufgenommen werden dürfen, der sie vorher ausgestoßen hatte, d. h. eben nur von ihrem eigenen Bischof (siehe CP S. 101 Anm.). Ganz im Sinne Cyprians ist im can. 16 von Sardica (Lauchert, S. 66 f.) beigefügt: *hoc statutum et pacem servabit et concordiam custodiet.* Nach dem Berichte des Epiphanius (Haer. 42, 2, 7. II, 96, 8 Holl) sagten zu dem von seinem Vater, dem Bischof von Sinope, ausgestoßenen Marcion die römischen Presbyter, als er dort um Wiederaufnahme nachsuchte: »Wir können das ohne Genehmigung deines verehrten Vaters nicht tun. Denn wir haben einen Glauben und eine übereinstimmende Gesinnung und wir können unserem guten Amtsgenossen, deinem Vater, nicht entgegen handeln.«

scheinen, die schon über sie gerichtet und ihr in viele Vergehen verstricktes Gewissen vor kurzem in schwerem Urteilsspruche verdammt haben. Ihre Sache ist entschieden, das Urteil über sie gefällt, und es steht mit der Strenge der Priester (der Bischöfe) nicht im Einklang, sich leicht beweglichen und unbeständigen Sinn nachsagen zu lassen, da der Herr lehrt und spricht: ‚Eure Rede sei Ja ja, nein nein'.«

Ein Bischof, der so schreibt, steht nicht vor einem Oberbischof; er hat aber auch nicht nötig, in seinen Brief etwas »einzuflicken«, was seiner sonstigen Anschauung fremd, ja entgegengesetzt ist[1].

Zusatz. Eine Quelle der Wandlungen und Wirrungen ist ep. 59, 14 wieder (vgl. oben S. 58 ff. 75 Anm. 1) für Adam. In der Th. R. 1909, Sp. 181 hatte er tapfer erklärt: »Die römische Kirche wird von Cyprian nur insofern als *ecclesia principalis* angesprochen, als ihr erster Bischof eben jener persönlich ausgezeichnete Petrus war«. Aber schon 1910, Sp. 479 ist sie »der fortzeugende Einheitstyp der Gesamtkirche, ihr permanentes Einigkeitsprinzip, freilich nicht im Sinne einer real wirkenden Ursache, eines Kraftprinzips, als ob erst von ihr die priesterlichen Vollmachten ausgingen, sondern eher in der Weise des platonischen oder stoischen τύπος, nach dem die Einzelkirchen sich auszuprägen und zusammen zu ordnen haben«. In der Th. Qu.-Schr. 1928 führt er S. 203 bei Behandlung von un. 4 auch das *unde* von ep. 59, 14 neben dem *inde* von ep. 33, 1 dafür an, daß »das ganze kirchliche Bischofstum zuerst in Petrus allein lebendige Wirklichkeit wurde und erst von ihm aus sich auf die einzelnen Träger abspaltete«, und man meint schon, sich über seine Erkenntnis freuen zu dürfen, daß *unde* auf Petrus geht. Er betont ja auch, wie wir schon oben hörten, daß für Cyprian »der Quellpunkt der Einheit stets der Petrus von Cäsarea Philippi

[1] Nach Bardy (Rech. de Sc. rel. 1924, S. 271) zeugen obige Worte »du désir qu'a saint Cyprien de ne pas voir les causes africaines, et d'abord la sienne, jugées ailleurs qu'en Afrique«. Dieser »Wunsch« ist allerdings sehr unmißverständlich ausgesprochen. Ernst (S. 139 ff.) sucht die Bedeutung dieser Stelle möglichst abzuschwächen, übersieht aber dabei ein Wichtiges. Cyprian nennt nämlich die »Appellation« der Schismatiker nach Rom ein *circumcursare* und einen Versuch, *episcoporum concordiam cohaerentem* zu stören. Das ist wieder ganz »episkopalistisch« gedacht: das Einvernehmen der Bischöfe wird durch ein solches *circumcursare* gestört, nicht etwa das Einvernehmen der Bischöfe mit einem »Papst«.

allein ist, auch wenn von Rom die Rede ist« (S. 204)[1]. Um so mehr überrascht es, wenn er dann S. 225 schreibt: »Hier (in ep. 59, 14) handelt es sich nicht um die Person des Petrus und um seine überlokale *cathedra*, sondern um die römische Kirche: sie wird nunmehr als *Petri cathedra* bezeichnet und als *ecclesia principalis*, von der die Einheit des Priestertums seinen Ausgang genommen hat.«

Im weiteren lehnt dann Adam die Casparsche Herleitung des *principalis* von Irenäus ab und er erklärt es mit d'Alès aus Tertullian: es verbinde sich darin der Gedanke des Überlegenseins mit dem des Früherseins; so sei es mit Bedacht gewählt, um die römische Kirche als Urkirche und als Hauptkirche zu bezeichnen. »Rom ist als *cathedra Petri* nicht bloß Urkirche, sondern ebendeshalb auch Primatskirche, d. i. jene Kirche, in der die Einheit des Episkopats dauernd als verpflichtende Anordnung Christi anschaulich wird« (S. 227). Darin liege aber ein »Wesenszusammenhang mit der Einheit der Kirche«. »Rom ist Hauptkirche, sofern sie Urkirche ist. Sein Vorrang gründet eben darin, daß es *cathedra* jenes Petrus ist, in dem der Herr die Einheit seiner Kirche ursprünglich errichtet hat« (S. 230). Diese Übertragung des petrinischen Vorrangs auf die römische Kirche sei nicht uncyprianisch oder gar anticyprianisch, wie Caspar meine, sondern eine einfache Weiterbildung, bei der die Eigenart der cyprianischen Anschauung, die Ablehnung jeder aktiven Sondergewalt, gewahrt

[1] Ähnlich schreibt Karl Müller in seiner Kirchengeschichte I [2], 3 (1929), S. 720 Anm. 1 im Anschluß an die Äußerung des Papstes Innocenz I, daß im Abendland nur ein Apostel, Petrus, gelehrt habe, alle bischöflichen Kirchen also auf ihn zurückgingen: »Vgl. übrigens schon Cyprian Ep. 59, 14: die unitas ecclesiae sei von Petrus ausgegangen, Rom daher die ecclesia principalis.« Danach könnte man meinen, daß auch er das *unde* auf Petrus beziehe. Aber da es im Haupttexte heißt: »Alle bischöflichen Kirchen des Westens gehen unmittelbar oder mittelbar auf Petrus zurück«, und: »Rom die erste bischöfliche Kirche des Abendlandes, alle andern von ihr abstammend«, so wird er auch in der Anmerkung einen Ausgang (der *unitas*) von Rom (und damit nur mittelbar von Petrus) im Auge haben. In der 2. Lieferung 1927, S. 314 steht auch wirklich: »So ist Rom, der Sitz des Petrus, die Gemeinde, von der einst der Episkopat ausgegangen ist«. Aber nach ep. 59, 14 ist eben nicht »der Episkopat« ausgegangen, sondern die »*unitas sacerdotalis*«, d. h. das eine Bischofsamt. Den Hintergrund der Äußerung bildet also nicht etwa ein Ursprung der afrikanischen Kirche von Rom her, wie Müller annimmt (vgl. seine Ausführungen in der 1. Lieferung 1924, S. 311 f. und in Relig. in Gesch. u. Gegenw. [2] III 1929, Sp. 978).

bleibe. Der römische Bischof hat als Nachfolger Petri »auch die Besonderheit des petrinischen Apostolats, eben dessen eigentümliche, vom Herrn verfügte Qualität, durch seinen Episkopat die Einheit der Kirche dauernd zu veranschaulichen« (S. 233). Also doch immer wieder nur eine »Veranschaulichung« (ohne »Obergewalt«, S. 235), und zwar eine Veranschaulichung durch den römischen Bischof als Nachfolger nicht etwa des ersten römischen Bischofs Petrus, sondern des Mt 16_{18} versteinerten Petrus (siehe oben S. 58ff.). Und eine solche »Veranschaulichung« soll einen »Wesenszusammenhang« begründen! »So entschieden also ep. 59,14 der römischen Kirche eine den übrigen Kirchen überlegene Autorität zueignet, so entschieden hält auch sie die von der *unitas*-Theorie gezogene horizontale Führungslinie ein: nicht der *unus episcopus* zu Rom, sondern der *unus episcopatus* der Gesamtkirche ist die herrschende Macht in der Christenheit« (S. 236). Das kommt doch wieder darauf hinaus, was ich oben (S. 60ff.) zu un. 5 ausgeführt habe. Nur fügt Adam noch die »überlegene« Autorität der römischen Einzelkirche hinzu, von der man freilich nicht einsieht, wie sie bei einer streng »horizontalen« Führungslinie und der herrschenden Macht des *unus episcopatus* der Gesamtkirche Platz haben soll (vgl. auch oben S. 55f. Anm. 2). »Es ist der Vorrang, die kirchliche Einheit maßgebend (so!) für alle Zeiten zu repräsentieren (!), ein Vorrang des Seins, nicht des Wirkens, etwas Statisches, nichts Dynamisches« (S. 237). Was für ein Wirrkopf müßte doch dieser Cyprian nach seinen Erklärern gewesen sein! Man braucht aber nur das von diesen Hinzugedeutete, das sich jeweils deutlich genug als Einschub zu erkennen gibt, zu streichen, und ein einheitlicher klarer Sinn ist wieder da[1].

5. Die zweite Fassung von *de unitate* c. 4.

Als frühestes Zeugnis für *cathedra Petri* und als Stelle, wo Cyprian »zum ersten Male den Kontakt zwischen der Petrus-

[1] Karl Adam unterscheidet sich darin vom biblischen Stammvater, daß sein wissenschaftliches Dasein nicht in Unschuld und Heiligkeit, sondern mit sündhafter philologischer und dogmengeschichtlicher Forschungsmethode begann und sich dann erst klüglich zu kirchlicher Rechtschaffenheit läuterte. Aber wie nach getilgter Erbschuld die Folgen doch noch weiter bestehen, so kommt auch beim Tübinger Dogmatiker doch immer wieder etwas vom »alten Adam« zum Vorschein, oder vielleicht ist gar dieser im Grunde geblieben und die Rechtschaffenheit nur »imputiert«.

verheißung Mt 16 $_{18}$ und der römischen Kirche hergestellt« habe, betrachtet Caspar (S. 44 ff.) die zweite handschriftliche Fassung von de un. 4[1]. Diese Fassung B wurde, nachdem sie durch ihre gegen den Widerspruch des Mitherausgebers Latino Latini erfolgte Aufnahme in die römische Druckausgabe des Paul Manutius von 1563 zur Erörterung gestellt war, von der Kritik zumeist als römischer Einschub und als Fälschung betrachtet. Trotzdem erschien sie in den meisten Ausgaben, bis die Wiener Ausgabe Hartels sie verdrängte[2]. Vor nicht ganz dreißig Jahren aber suchte der englische Benediktiner Chapman sie als eine Abänderung nachzuweisen, die Cyprian selbst im Hinblick auf das novatianische Schisma in Rom an seinem, ursprünglich nur gegen die karthagische Spaltung gerichteten, Texte vorgenommen habe[3]. Er fand mit diesem Versuch, das alte Rätsel zu lösen, großen Anklang, namentlich auch bei evangelischen Theologen, denen Harnack mit dem Beifall voranging[4]. Andererseits fehlte es aber auch, selbst im katholischen Lager[5], nicht an Widerspruch.

In CP S. 158 ff. lehnte ich die Ansicht Chapmans in eingehender Prüfung ab, wobei ich die Frage nach der Veranlassung der Schrift *de unitate* offen ließ. In meinen CU S. 83 ff. aber kam ich zum Ergebnis, daß die Schrift von Cyprian in der Tat

[1] Die erste Fassung ist künftig mit A, die zweite mit B bezeichnet.

[2] Die des Reizes nicht entbehrende Geschichte dieser Lesart ist bei Benson (Cyprian. London 1897, S. 200 ff. u. 544 ff.) zu lesen. Zu den Anhängern der Echtheit gehörte übrigens kein geringerer als Mabillon, der sich auf ihre Benützung bei Papst Pelagius II berief (siehe Chapman in der Rev. Bénéd. 1902, S. 246, Anm. 1).

[3] Rev. Bénéd. 1902, S. 246 ff. 357 ff.; 1903, S. 26 ff.; dann wieder 1910, S. 453 ff.

[4] Theol. Litztg. 1903, S. 262. Chronologie d. altchr. Litt. II 1904, S. 364. Dagegen bleibt E. H. Blakeney dem Standpunkte eines Benson und Watson treu, wenn er in seiner neuesten Ausgabe von de unitate (Texts for Students Nr. 43, 1928) die Lesart B als Interpolation behandelt.

[5] Turmel, Histoire du dogme de la Papauté 1908, S. 109 f.; Adam in Th. Revue 1910, Sp. 476; O. Casel O.S.B. im Pastor Bonus 1914, S. 312 ff.; L. Saltet im Bulletin de litt. ecclésiastique 1920, S. 186 ff. (mir nicht zugänglich). P. de Labriolle, der sich in seiner Histoire de la litt. lat. chrét. (Paris 1920, S. 187 ff.) zum Ärger des P. d'Alès (Rech. de Sc. rel. 1921, S. 262) ziemlich eingehend mit meiner Auffassung von Cyprians Kirchentum beschäftigt, äußert sich über diese Frage sehr zurückhaltend. Buonaiuti (Il cristianesimo nell' Africa Romana 1928, S. 253 ff. Anm. 2) drückt sich ebenfalls unbestimmt aus, scheint aber der Annahme der Echtheit nicht abgeneigt zu sein.

noch vor seiner Rückkehr nach Karthago in seinem Versteck geschrieben wurde und nur gegen die karthagischen Wirren gerichtet war. Ich schloß meine Untersuchung mit der Bemerkung, (S. 110), daß damit für Chapmans Annahme an sich zwar Raum bleibe, von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit aber noch ein großer Schritt sei. Caspar versteht (S. 44 A. 2) diese Bemerkung ganz richtig dahin, daß ich mein früheres Urteil aufrecht halte. Er selbst übernimmt Chapmans Aufstellung, die dieser selber als eine »Konjektur«, als eine »ganz und gar auf einem Indizienbeweis aufgebaute Hypothese«[1] bezeichnete, wie eine einwandfrei und unumstößlich bewiesene Tatsache[2] und baut nun darauf die Cathedra-Petri-Lehre der »römischen Sondergruppe« auf (S. 45 ff.). Ist diese Grundlage tragfest?

a) Caspar schreibt von der Fassung B: »Es ist diejenige Fassung, welche Cyprian seiner Schrift gab, als er sie im Laufe der zweiten Hälfte des Jahres 251 nach Rom sandte, um sie, die ursprünglich die karthagischen Wirren im Auge hatte, im römischen Schisma für Cornelius und gegen Novatian wirken zu lassen«, und in der Anmerkung dazu mit Berufung auf meine CU S. 108 und auf Chapman: »Vermutlich gemeinsam mit epp. 45—47«. Damit verrät er, daß er sich die Zeitfolge der Ereignisse des Jahres 251 nicht klar gemacht hat. Nach ep. 54, 4 waren die Schriften de laps. und de un. schon vorher nach Rom abgegangen, zu einer Zeit, da die römischen Bekenner noch auf Novatians Seite gestanden hatten, höchstwahrscheinlich mit epp. 45—47, jedenfalls noch im Frühjahr (wahrscheinlich im April, spätestens im Mai) 251. Dagegen fällt ep. 54 in die zweite Hälfte dieses Jahres[3]. Caspar wiederholt also unwillkürlich die Voraussetzung, von der Chapman ursprünglich ausgegangen war. Dieser glaubte nämlich zuerst irrigerweise, de un. sei mit ep. 54, also in der zweiten Hälfte 251, nach Rom geschickt worden und habe bei dieser Gelegenheit die veränderte Fassung erhalten, und er wurde erst nachher auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht[4]. Trotzdem halten

---

[1] RB 1903, S. 51; 1910, S. 451.

[2] Ebenso jetzt Adam (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 211 ff.), ohne ein Wort darüber zu verlieren, was ihn bestimmt habe, sein so entschieden lautendes entgegengesetztes Urteil von früher (Th. Revue 1910, Sp. 476) aufzugeben.

[3] Siehe meine CU S. 123 ff.

[4] Siehe jetzt Rev. Bénéd. 1910, S. 456, Anm. 1.

nun Chapman und mit ihm andere an einer Aufstellung fest, die auf einen falschen Zeitansatz gegründet war und die jetzt entweder eine zweimalige Sendung der Schrift nach Rom oder eine Vorrückung der Abänderung in den April (oder Mai) 251 fordert. Das erstere, eine willkürliche Verdoppelung des in ep. 54, 4 Berichteten, wählt Bruders[1], während Chapman sich offenbar für die zweite Annahme entscheidet[2], und Caspar, wie wir gesehen haben, die Zeitfolge verwirrt. Wer aber die aufregenden, Schlag auf Schlag sich folgenden Ereignisse des Frühjahrs 251 in Betracht zieht, die außer der Synode und ihren Verhandlungen, dem Kommen und Gehen von Boten von und nach Rom, noch eine Reise Cyprians nach Hadrumet mit sich brachten, nach deren Erledigung die Briefe 44 und 45—47 in rascher Folge nach Rom gingen[3], der wird nicht gerne annehmen, daß Cyprian noch Zeit und Ruhe gefunden habe, an der Schrift de unitate, die er aus seiner Zurückgezogenheit mitgebracht und auf der Synode vorgetragen hatte, irgendwelche Änderungen vorzunehmen, wenn dies nicht unbedingt notwendig war.

b) Eine solche Notwendigkeit kann man nicht behaupten, da dies auf eine petitio principii hinausliefe. Ja, dieser Fehler, die unbewiesene Voraussetzung, daß ein römisches Schisma für Cyprian rechtlich oder dogmatisch eine ganz andere Bedeutung gehabt habe, als ein Schisma anderwärts, liegt der Aufstellung Chapmans überhaupt zugrunde. Nun war gewiß ein Schisma in Rom für die ganze Kirche tatsächlich gefährlicher als Wirren anderwärts, aber daß es damals auch dogmatisch oder rechtlich ein anderes Gesicht gehabt hätte, kann nicht bewiesen werden, wohl aber das Gegenteil[4].

c) Wie schon früher, so mißt Chapman auch jetzt dem Umstand die »allergrößte Wichtigkeit« zu, daß die Handschriften mit der Fassung B in c. 4 auch in c. 19 dieselben Abweichungen von der Lesart der anderen bieten[5]. Hier stellt nämlich Cyprian

[1] Ztschr. f. kath. Theol. 1911, S. 95.

[2] a. a. O. Er spricht sich darüber nicht eigentlich aus. Aber wenn er sagt, daß die »römische Form« mit Rücksicht auf die Bekenner Maximus und Nicostratus eingeführt worden sei (offenbar als diese noch bei Novatian waren), so schließt dies die Änderung in der genannten Zeit in sich.

[3] Siehe meine CU S. 117 ff. und die Übersicht S. 130 f.

[4] CP S. 87 ff.

[5] RB 1903, S. 46 ff.; 1910, S. 453. Ebenso Ernst S. 16 f.; Bruders, Ztschr. f. kath. Theol. 1911, S. 96 ff.

das Vergehen der Schismatiker dem der lapsi der Verfolgung, die jetzt reumütig Buße tun, gegenüber, und er schreibt:

Peius hoc crimen est quam quod admisisse lapsi videntur, qui tamen in paenitentia criminis constituti Deum plenis satisfactionibus deprecantur. hic ecclesia quaeritur et rogatur, illic ecclesiae repugnatur: hic potest necessitas fuisse, illic voluntas tenetur in scelere: hic qui lapsus est sibi tantum nocuit, illic qui haeresin vel schisma facere conatus est multos secum trahendo decepit: hic animae unius est damnum, illic periculum plurimorum. certe peccasse se hic et intelligit et lamentatur et plangit, ille tumens in peccato suo et in ipsis sibi delictis placens a matre filios segregat, oves a pastore sollicitat, Dei sacramenta disturbat. et cum lapsus semel peccaverit, ille cottidie peccat. postremo lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere: ille si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non potest praemia pervenire.

Nun haben dieselben Handschriften, die in un. 4 die zweite Fassung haben, in diesem c. 19 überall *illic*, wo die anderen *hic*, und überall *hic*, wo die anderen *illic* lesen, und ebenso sind *hic* und *ille* vertauscht mit Ausnahme des letzten *ille*, das auch in den meisten Handschriften der Gruppe B steht, während ein Teil hier wieder *hic* liest. Chapman und Ernst sagen nun, daß zur Zeit der Abfassung von de unitate noch die lapsi im Vordergrund der Aufmerksamkeit gestanden hätten, nach dem Frühjahrskonzil vom Jahre 251 aber die Schismatiker. Außerdem, meint Chapman, verrate die Umstellung auch einen anderen Bestimmungsort als Karthago, eben Rom mit seinem novatianischen Schisma, und zwar zu einer Zeit, als die lapsi von Karthago noch für ihren Fall büßten, also jedenfalls vor dem Konzil vom Jahre 252 (muß heißen: 253), das sie in die Kirche wieder aufnahm.

Das heißt aber doch das Gras wachsen hören und dabei das Allernächstliegende übersehen. Vor allem stehen in der Schrift de unitate überall von Haus aus die (karthagischen) Schismatiker »im Vordergrund«, nicht die lapsi. Die Gefallenenfrage wird im Eingang (c. 1—3), aber nur andeutungsweise, berührt, weil die schismatischen Bestrebungen mit ihr zusammenhingen. Und in c. 19 werden die Gefallenen nur vergleichsweise herangezogen, um die Schuld der Schismatiker als größer erscheinen zu lassen. Diese, die Schismatiker, stehen also schon in A, wo sie mit *illic*

gekennzeichnet sind, ebenso im Vordergrund wie die lapsi in der ihnen gewidmeten Schrift[1].

Nach der Lesart A bezieht sich *hic* ganz richtig auf die zuletzt genannten lapsi, *illic* auf die im Text entfernteren Schismatiker, genau so, wie Cyprian in ep. 55, 6 schreibt:

quando multo et gravior et peior sit moechi quam libellatici causa, cum hic necessitate, ille voluntate peccaverit, hic .... errore deceptus sit, ille ... violaverit[2].

Die Umstellung rührt, wenn sie nicht auf bloßem Versehen beruht[3], von einem schulmeisterlichen Abschreiber her, der wegen der Eingangsworte *peius hoc crimen est* etc. glaubte, daß auch fernerhin mit *hic* die Schismatiker bezeichnet sein müßten.

d) Daß Cyprian an de un. und an seinen Schriften überhaupt nichts geändert hat, nachdem sie einmal hinausgegangen waren, zeigen folgende Beobachtungen:

α) Wie ich in meinen CU S. 102 ff. dargetan habe und wie aus der Stellensammlung bei d'Alès (La théol. de Cypr. S. 156 ff.) zu ersehen ist, schreibt Cyprian, der vorher den Ausdruck *catholica ecclesia* nie, auch in ep. 43 und in de unitate noch nicht, gebraucht hatte, seit ep. 44 keinen das novatianische Schisma bekämpfenden Brief, worin nicht *catholicus* vorkäme. Das ist ihm so zur Gewohnheit geworden, daß er in ep. 54, 4 auch von seiner Einheitsschrift sagt, er habe darin *catholicae ecclesiae unitatem* dargelegt, obwohl der Titel allem nach nur lautete: *de ecclesiae unitate*. Hätte also

[1] In der Schrift *Ad Novatianum* steht gewiß Novatian im Vordergrund, und doch heißt es von ihm in c. 2 (Hartel III, 54, 14): *illic inpudenter et sine ulla ordinationis lege episcopatus adpetitur, hic dum propriis sedibus et cathedrae sibi traditae a Deo renuntiatur.* (Die Stelle wird verschieden gedeutet, siehe CU S. 392 ff.). Ebenso in *De aleatoribus* die Würfelspieler, und doch heißt es von ihnen in c. 6 (98, 4): *illic rabiosa amicitia, illic . ., illic . . ., illic ...* Vgl. de un. c. 11 (219, 21): *non abluuntur illic* (bei den Schismatikern) *homines, sed potius sordidantur.*

[2] Anders in ep. 69, 8 (757, 15): *Et tamen illi* (Core, Dathan u. Abiron) *schisma non fecerant ... quod nunc hi* (die Novatianer) *ecclesiam scindentes* etc. Aber hier ist die Gegenüberstellung eine andere und die Satzbildung nicht nebenordnend, sondern unterordnend. Vgl. auch de sing. cleric. c. 33 (A. 208, 20 ff.): *illi* (die wirklichen Eunuchen) ... *spiritales eunuchi ... illi* (die wirklichen) ... *hi* (die wirklichen) ... *illi* (die geistlichen) ... *hi ... illi.*

[3] So der Benediktiner Odo Casel im Pastor Bonus 1914, S. 312 ff. Man kann auch auf ep. 45, 4 (603, 18) verweisen, wo cod. Paris. *istic* schreibt statt *illic.*

Cyprian etwas geändert, so wäre ihm vor allem ein *catholicus* n die Feder gekommen, wie z. B. aus *ut ecclesia Christi una monstretur* von un. 4 in ep. 51, 2 (615, 24) ein *et ecclesia catholica una esse . . . monstrata est* geworden ist. Selbst wenn wir annehmen wollen, daß der in manchen Handschriften — darunter cod. M, der die Lesarten B hat — stehende Titel mit *catholicae* eben von Cyprian bei der Neuausgabe gewählt worden sei, so bleibt immer noch das völlige Fehlen des Wortes in den Ausführungen der Schrift selbst.

β) In c. 9 stehen die unguten Worte:

»Man kann sich nur beglückwünschen, wenn solche Menschen sich von der Kirche trennen . . . Es glaube doch niemand, daß gute Menschen die Kirche verlassen könnten! Weizen nimmt der Wind nicht davon und einen auf fester Wurzel gegründeten Baum stürzt kein Sturm: leere Spreu wird vom Wetter geworfen und schwache Bäume dreht der Wirbel.«

In c. 20 ff. ist dann ausdrücklich von Bekennern die Rede, die auch zum Schisma übergegangen seien, wie andere Bekenner wieder andere schwere Sünden begangen und so ihre Kronen verloren hätten.

In ep. 46, 1 aber schreibt er an Maximus, Nicostratus und die anderen schismatischen Bekenner in Rom:

»Ich bitte euch, daß bei euch wenigstens dieser unselige Bruch mit der Brüderschaft nicht von Bestand sei, sondern daß ihr, eingedenk eures Bekennertums und der göttlichen Überlieferung zur Mutter zurückkehret, von der ihr hervorgegangen seid, von der ihr zur Freude dieser Mutter zum Strahlenkranz des Bekennertums gelangt seid.«

Auf die Kunde von der Rückkehr dieser Bekenner zur Kirche schreibt er dann in ep. 51, 2:

»Es wird sich jetzt niemand mehr so leicht von den geschwätzigen Worten des tobenden Schismatikers täuschen lassen, nachdem erwiesen ist, daß die guten und ruhmreichen Mannen Christi nicht lange durch fremden Trug und Treubruch außerhalb der Kirche haben festgehalten werden können.«

Man vergleiche diese Äußerungen miteinander, und man kann aus ep. 46, 1 entnehmen, wie etwa Cyprian in de unitate vor der Rückkehr der Bekenner, aus ep. 51, 2, wie er nach ihrer Rückkehr geändert hätte — wenn er überhaupt etwas geändert

hätte. Und da glaubt Chapman, die »römische Form« von de un. 4 habe Cyprian eingeführt »mit Rücksicht auf Maximus und Nicostratus«[1]!

γ) Hätte Cyprian jemals etwas an einer bereits veröffentlichten Schrift geändert, so wäre das am notwendigsten gewesen in der Schrift de lapsis, die er mit de unitate nach Rom geschickt hatte (ep. 54, 4). Ich meine natürlich die bedenklich »novatianische« Stelle in c. 17:

»Niemand täusche, niemand belüge sich selbst. Nur der Herr kann sich erbarmen. Nachlaß für Sünden, die gegen ihn selbst begangen wurden, kann nur er gewähren, der unsere Sünden getragen hat. . . Der Mensch kann nicht mehr sein als Gott, und der Knecht kann nicht kraft seiner Gnade nachlassen oder schenken, was gegen den Herrn in schwereren Vergehen gesündigt worden ist. . . Den Herrn muß man bitten, den Herrn durch Bußübung besänftigen, ihn, der gesagt hat, daß er den Verleugner verleugnen werde, der allein alles Richteramt vom Vater erhalten hat.«

Die Sätze stehen noch ganz unter dem Zeichen von Testim. III 28:

»Es kann in der Kirche nicht Nachlaß erhalten, wer sich gegen Gott vergangen hat.«

Auf der Frühjahrssynode 251 wurde aber die Wiederaufnahme der lapsi in Todesgefahr beschlossen, und als eine neue Verfolgung unter Gallus und Volusianus drohte, wurden im Frühjahr 253 alle Büßer begnadigt. Zwar warnte damals der Bischof in ad Fort. c. 4 wieder nachdrücklich vor Abfall und gab zu bedenken,

»daß Gott Götzendienern nicht leicht verzeiht«.

Aber der Unterschied dieses Satzes von Test. III 28 und de laps. c. 17 ist unverkennbar[2]. Und in ep. 59, 16 hatte Cyprian bereits geschrieben:

»Ich lasse alles nach, vieles übersehe ich im Wunsche und Bestreben, die Brüderschaft wieder zusammen zu bringen. Selbst was gegen Gott begangen wurde, ahnde ich nicht mit der vollen Strenge der Religion.«

Hätte da Cyprian nicht allen Grund gehabt, de laps. 17

[1] RB. 1910, S. 456 Anm. 1.

[2] Siehe meine CU S. 150 f.

(und Test. III 28) nochmals vorzunehmen und den veränderten Verhältnissen anzupassen, schon um seinen Anschauungswechsel zu verdecken[1]? Er ließ jedoch alles, wie es geschrieben war. Aber in de un. 4 und 19 soll er ohne jeden Grund geändert haben, weil eine Anzahl von Handschriften hier eine andere Lesart aufweist[2].

[1] Über die Bußfrage bei Cyprian siehe meine CU S. 211 ff., bes. S. 259 ff.

[2] Es ist neuestens üblich geworden, bei verschiedener Überlieferung altchristlicher Schriften auf verschiedene Fassungen und Ausgaben durch den Schriftsteller selbst zu schließen. So Blaß, Belser und Th. Zahn bei der Apostelgeschichte und dem Lukasevangelium, Belser (nach älterem Vorgang) bei den *Institutiones* des Lactantius, Souter bei den *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (des Ambrosiasters) und beim Kommentar des Pelagius zu den paulinischen Briefen, Chapman selber wieder bei der Übersetzung des NTs durch Hieronymus (Vulgata), manche Gelehrte bei seinem Schriftstellerkatalog, Geppert bei der Kirchengeschichte des Sokrates (wegen VI, 11), endlich verschiedene Gelehrte beim *Apologeticum* Tertullians, wobei auch das *Fragmentum Fuldense*, ein Einschub in c. 19, eine Rolle spielt. Das mag nun da und dort wirklich zutreffen. Bei den *Quaestiones* und dem Kommentar des Pelagius liegt es auf der Hand, und auch beim Kommentar des Ambrosiasters zu den paulinischen Briefen scheint es der Fall zu sein. Ebenso hat Optatus von Mileve »noch eine zweite, verbesserte und vermehrte Auflage seines Werkes in Angriff genommen«, ohne aber seinen Plan zu Ende zu führen (Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III, 492 f.). Anderwärts steht aber die Annahme doch auf sehr schwachen Füßen. Beim Apol. Tertullians sind sich die Gelehrten, die eine zweifache Ausgabe durch Tertullian selbst annehmen, darüber nicht einig, welche Fassung der ersten, welche der zweiten Ausgabe angehöre. Übrigens hat auch bezüglich de un. 4 Batiffol (L'Église naissante et le catholicisme [3] 1909, S. 440 ff.) angenommen, daß die Fassung B, die er ebenfalls gegen Novatian gerichtet denkt, die ursprüngliche, A die spätere allgemeinere Fassung sei, was aber schon an der Zeitfolge scheitert (vgl. meine CU S. 110). Beachtenswert ist ferner, was Ed. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums I 1921, S. 5) wegen der beiden Fassungen des Lukasevangeliums sagt: »Nun kennen wir gewiß, wie bei den modernen Autoren neue Auflagen, so bei den alten nicht selten Neubearbeitungen und Erweiterungen eines Werkes, die dann aber weit tiefer eingreifen«. Und wenn derselbe Forscher ein andermal (III 1923, S. 82 Anm. 4) schreibt: »Es ist kaum zu begreifen, wie namhafte Gelehrte diese handgreiflich sekundären und wertlosen Verschlimmbesserungen [der sog. abendländischen Fassung der Apostelgeschichte] für den echten Text haben halten können«, so trifft dies, wie wir sehen werden, auch bei un. 4 B zu. Am deutlichsten sieht man in die Werkstätte eines Schriftstellers, sein fortwährendes Ändern und Verbessern, bei der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea hinein, dank den Einblicken, die uns der Scharfsinn Rich. Laqueurs (Eusebius als Historiker seiner Zeit 1929) soeben verschafft hat. Aber auch er will die Rede von verschiedenen »Ausgaben« lieber vermeiden, da sich damit eine falsche Vorstellung verbinden könnte (S. 1 f. Anm. 1).

e) Sehen wir uns nun die beiden Fassungen im einzelnen nebeneinander an![1]

A	B
Loquitur Dominus ad Petrum: Mt 16 $_{18}$ sq.	*Loquitur Dominus ad Petrum*[2]*:* Mt 16 $_{18}$ sq. [*Et eidem post resurrectionem dicit: Pasce oves meas* (Joh 21 $_{16}$)].
Super unum aedificat ecclesiam,	*Super illum aedificat ecclesiam* [*et illi pascendas oves mandat*],
et quamvis apostolis omnibus [*post resurrectionem suam*] *parem potestatem tribuat* [*et dicat:* Joh 20 $_{21}$ sq],	*et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem,*
tamen, [*ut unitatem manifestaret*], *unitatis* [*eiusdem*] *originem* [*ab uno incipientem*] *sua auctoritate disposuit.*	[*unam*] *tamen* [*cathedram constituit*] *et unitatis originem* [*atque rationem*] *sua*[3] *auctoritate disposuit.*
Hoc erant utique et ceteri [*apostoli*], *quod fuit Petrus,* [*pari consortio praediti et honoris et potestatis*],	*Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus,*
sed exordium ab unitate proficiscitur,	*sed primatus Petro datur*
ut ecclesia [*Christi*] *una monstretur.*	*et una ecclesia* [*et cathedra una*] *monstratur.*
	[*Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur*]
[*Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit:* 6, 8]	

[1] Klammern bezeichnen je das Mehr der einen Fassung gegenüber der anderen. Weitere Unterschiede sind durch Sperrdruck hervorgehoben.

[2] Caspar fügt hier *in evangelio* ein. Mit welchem Rechte, ist mir nicht klar.

[3] Die Handschriften MQ haben hier nach Hartels Angabe *atque* (dieses von zweiter Hand gestrichen) *orationis suae*, nach Chapmans Angabe *rationis suae*. Obige Lesung ist sicher die richtige.

A	B
Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?	*Hanc et Pauli*[1] *unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?*
Qui ecclesiae renititur et resistit,	*Qui cathedram Petri, super quam*[1] *fundata ecclesia est deserit,*
in ecclesia se esse confidit?	*in ecclesia se esse confidit?*
[*Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens:* Eph 4_4 sq.]	*Super unum aedificat* etc.[2]

Ein Vergleich der beiden Fassungen miteinander[3] zeigt, daß in B der Ton gegenüber A verschoben ist. In A liegt er stets auf der »Einheit«, dem »Einen«: *super unum . . . ab uno incipientem . . . sed exordium ab unitate proficiscitur.* In B ist er auf Petrus hinübergeschoben: *super illum . . . . sed primatus Petro datur . . . cathedram Petri.* In A ist für die Bestallung Petri nur Mt 16_{18} f. angeführt und für die der Apostel *post resurrectionem* Joh 20_{21} f. In B ist diese Stelle weggelassen und für Petrus außer der Matthäusstelle noch mit *post resurrectionem* Joh 21_{16} angeführt. Damit ist aber Sinn und Spitze des Gedankenganges uncyprianisch verbogen. Denn Cyprian will in A ganz deutlich die Bestallung des Einen vor den anderen hervorheben[4]. Wir

[1] Über die Lesart siehe nachher.

[2] Die Fassung B schloß das Kapitel mit *confidit*, ohne die Fortsetzung mit Eph 4_4 sq. Die Handschriften aber fügen an die Fassung B die Fassung A von *super unum aedificat* an. Es gibt aber auch Handschriften, in denen die beiden Fassungen durch »Konflation« ineinander gearbeitet sind, und Handschriften, die nur einen Ansatz dazu zeigen. Siehe Chapman 1902, S. 250 ff.

[3] Siehe zu diesen Ausführungen auch O. Casel im Pastor Bonus 1914, S. 312 ff. und mein Buch CP S. 161 ff.

[4] Es ist eine völlige Verkennung des Grundgedankens von un. 4 und ein Widerspruch mit seiner eigenen sonstigen Ansicht (siehe oben S. 58 ff.), wenn Adam (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 211) das *exordium ab unitate proficiscitur* auf einmal »farb- und kraftlos« nennt. So empfindet man es nur, wenn man mit dem Gedanken von un. 4 A nicht zufrieden ist und, wie der Verfasser von B, eine »möglichst konkrete Hervorhebung der kirchlichen Einheitsgrundlage« wünscht, die nun einmal in A fehlt, oder richtiger, wenn man die »Grundlage« von der *unitas*, von der *una ecclesia* selber auf eine Stelle innerhalb der Kirche hinüberschieben will.

haben oben (S. 47 ff.) gesehen, daß für ihn mit Mt 16 $_{18}$ die »Erbauung der Kirche auf Petrus« fertig ist. Wozu hier also noch Joh 20 $_{18}$? Auf diese Stelle spielt Cyprian nur einmal gelegentlich an (de hab. virg. c. 10. 194, 25), wo es auf keinerlei »Beweis« ankommt. Das *post resurrectionem* ist in A, weil es den Zeitunterschied hervorhebt, ganz am Platze, während es in B bei Joh 21 $_{18}$ ganz unnötig ist und den ursprünglichen Gedanken stört. Ferner wird in B bei *et quamvis apostolis omnibus* etc. die Stelle Joh 20 $_{21}$ f., wo alle Apostel dieselbe Gewalt erhalten, geradezu vermißt. Es ist also für die Gewaltübertragung an Petrus unnötigerweise eine zweite Stelle wörtlich angeführt, bei den Aposteln aber die einzige Stelle gestrichen und durch eine einfache Anspielung ersetzt. Wozu sollte denn Cyprian das getan haben?

Ganz schwach und uncyprianisch ist in B die Wendung: *unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit.* Gewiß sind alle Wörter und alle Wortverbindungen cyprianisch, aber der daraus zusammengeleimte Satz ist es nicht mehr. Denn mit der Streichung des *ut unitatem manifestaret* und des *ab uno incipientem,* das zu *unam tamen cathedram constituit* geworden und vorangestellt ist, hat der Satz geradezu seine Seele verloren. Das *et . . . disposuit* wird vom Vordersatz wie eine Leiche nachgeschleppt. In A ist mit dem *ab uno incipientem* gesagt, worin die *dispositio originis* bestand. In B ist zu *origo* aus anderen cyprianischen Stellen noch *ratio* gefügt, aber worin die *dispositio* bestand, muß man aus dem vorausgehenden *unam tamen* etc. ergänzen[1]. Und wie hier, so ist nachher aus dem die Absicht des Stifters kraftvoll hervorhebenden *ut ecclesia Christi una monstretur* ein lahmes *et una ecclesia . . . monstratur* geworden[2].

Zudem: in A ist deutlich gesagt, worin das »Zeigen« der einen Kirche besteht, nämlich in dem Beginn mit der (zahlenmäßigen) Einheit, in dem einen Petrus des Anfangs. Aber wie soll dadurch eine Kirche und ein Stuhl »gezeigt« sein, daß dem Petrus

---

[1] Casel sagt mit Recht, daß man mindestens erwartet: *atque hoc modo . . . disposuit.*

[2] Nach der Rückkehr der schismatischen Bekenner schreibt Cyprian in ep. 51, 2 (615, 24): *ecclesia catholica una esse nec scindi nec dividi posse monstrata est.* Sollte diese Stelle Pate gestanden sein? Aber wie ganz anders ist hier Ton und Sinn!

»der Primat gegeben wird«? Auch die Feststellung *hoc erant utique* etc. hat, wie Casel mit Recht bemerkt, »in B, wo ja hinzugefügt wird: *sed primatus Petro datur*, wenig Sinn, wohl aber in A, wo ja als einziger hier in Betracht kommender Vorzug Petri genannt wird, daß er als *unus* zuerst allein mit seiner Macht betraut wurde«. Bezeichnend ist dann aber wieder die Weglassung von *pari consortio praediti et honoris potestatis*. Das wurde doch als zuviel empfunden und hätte wohl zu *primatus Petro datur* nicht mehr gepaßt, weil im Worte *primatus* etwas Überordnendes liegt (davon nachher)[1].

Vollends kommt der Pferdefuß zum Vorschein bei: *Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.* Was soll denn dieser Satz hier für einen Sinn und Zweck haben? Wann wird denn diese »eine Herde gezeigt«? Mt 16_{18}? Aber da ist noch gar keine »Herde« da, nur der eine Petrus als »Kirche«, d. h. als Amtskirche, als Apostel und Bischof. Oder Joh 21_{16}? Aber da wird Petrus als Hirte bestellt, nicht »die Apostel alle«. Oder Joh $20_{21\,f.}$? Aber diese Stelle wird in B nicht einmal angeführt und an ihr ist weder von Hirten noch von einer Herde die Rede. Der Unglücksmann hatte eben in ep. 68, 4 (747, 20) gelesen: *nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus*, und das wollte er auch verwerten. Dort hat der Satz freilich seinen guten Sinn, weil Cyprian damit sein Eingreifen und das von ihm begehrte Eingreifen des römischen Bischofs Stephan wegen des pflichtvergessenen Bischofs Marcian von Arles begründet. Hier in un. 4 ist er sinnlos und zwecklos. Zwar redet Cyprian auch in un. 8 (216, 19) von Hirten und Herde, aber ganz anders: *et esse posse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures*?[2].

---

[1] So hat auch Papst Leo I den Cyprian bewußt »verbessert«, indem er in ep. 14, 11 (Migne 54, 676 A) schreibt: *Quibus (sc. sacerdotibus) cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis: quoniam et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis, et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut caeteris praeemineret.* Vgl. Sermo 4, 2 (54, 150 A). Über *honor* und *potestas* bei Cyprian selbst siehe oben S. 55 Anm. 1.

[2] Solchen schweren Unterschieden gegenüber wollen die silbenmessenden Satzschlüsse, die namentlich auf Philologen immer wieder großen Eindruck machen, nicht viel besagen. Diese cyprianischen Satzschlüsse stellten sich mit der Wahl cyprianischer Worte fast von selbst ein, während der cyprianische Gedankengang verloren ging. Übrigens haben auch spätere Schriftsteller noch

Aber auch der Satz *qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur* ist verdächtig. Die Wendung *unanimis consensio* kommt bei Cyprian, der sonst in ähnlichen Wendungen schwelgt, nirgends vor. Chapman (1903, S. 364) sieht darin gerade ein Zeichen der Echtheit, weil ein Fälscher sich genau an die Vorlagen gehalten hätte. Man kann aber darüber auch anders denken. Schwerer jedoch wiegt vielleicht der Umstand, daß Cyprian einen solchen Gedanken überhaupt nie mit den Aposteln verbindet, sondern nur mit ihren Nachfolgern, den Bischöfen. Der Beisatz sieht so aus, als ob er unter dem Einfluß der späteren Briefe Cyprians, worin Friede und Eintracht empfohlen wird, entstanden sei. In ep. 59, 14 heißt es, daß *singulis pastoribus portio gregis sit adscripta*, und es wird aufs schärfste getadelt, herumzulaufen und *episcoporum concordiam cohaerentem* zu stören. Sieht es nicht aus, wie wenn B aus ep. 68, 4 und ep. 59, 14 zusammengeflossen wäre?

Eine böse Sache ist ferner das *hanc et Pauli unitatem* etc. Die Handschriften bieten die Übergänge: *hanc et Pauli — hanc et ecclesiae — hanc ecclesiae*. Darin, daß *hanc et Pauli* die ursprüngliche Lesart sei, stimmt Caspar (S. 45) mit mir überein, während Chapman, Ernst, d'Alès und Batiffol für *hanc ecclesiae* sind. Bei der Änderung von A in B fiel das später kommende *quando et beatus apostolus Paulus* etc. mit Eph 4 4 f. weg, ließ aber in dem *hanc et Pauli unitatem* ein Andenken zurück[1]. Einen solchen lapsus glaubte ich Cyprian selbst nicht zutrauen zu dürfen. Caspar aber erklärt (S. 47 A. 2): »Nur der Autor selbst, der den ursprünglichen Gedankengang konzipiert hatte, kann auf eine solche Änderung verfallen sein, und wenn sie eine fast unerträgliche stilistische Härte in den Text hineinbrachte, so ist das ein bei Umredigierungen nicht eben seltener Vorgang, insbesondere im Falle von De unitate nicht die einzige Härte«. Aber hatte denn ein Fälscher nicht auch den ganzen Gedankengang von A vor

solche Satzschlüsse, so z. B. Viktor von Vita (siehe Giuseppe Ghedini, Le clausole ritmiche nella Hist. pers. Afric. prov. di Victore de Vita. Milano 1927), Leo I (siehe Th. Steeger, Die Klauseltechnik Leos d. Gr. in seinen Sermonen, Haßfurt 1908) u. a. Was weiter die Sprache betrifft, so sind z. B. auch beim sog. Zeugnis des Flavius Josephus von Christus die sprachlichen Bedenken immer mehr geschwunden, während die sachlichen geblieben sind (siehe Leo Wohleb, Röm. Quartalschr. 1927, S. 6 ff.)

[1] Ernst (S. 18) hat hier irigerweise gemeint, daß der Schlußsatz mit Eph 4 4 f. auch in B gestanden habe. Siehe dagegen Caspar S. 45 A 2.

sich, als er zu ändern begann? Und seit wann sind grobe Verstöße gegen den Sinn und die Gedankenfolge eines Schriftstellers Zeichen von Echtheit? Das müßte man allenfalls hinnehmen, wenn die Echtheit aus anderen Gründen außer Zweifel stünde, aber nicht, wo sie derart belastet ist, wie hier. Nein: im Zusammenhang mit den anderen Anstößen in B verrät auch dieser lapsus eine fremde Hand.

Qui cathedram Petri, super quam fundata est ecclesia, deserit, in ecclesia se esse confidit? Was zunächst die Lesart betrifft, so haben die meisten Handschriften, darunter gerade die ältesten, *quam*. Außerdem ist diese Lesart, die auch Hartel annimmt, durch Papst Pelagius II (579—590) bezeugt, der überhaupt erstmals sicher den Text B verwertet[1]. Trotzdem entscheiden sich Chapman, Ernst, d'Alès und mit ihnen Caspar (S. 45 A. 3, S. 75 A. 2) für *quem*, das ein Teil der jüngeren Handschriften bietet, und zwar Caspar mit der ausdrücklichen Begründung, die aber auch bei den anderen den Ausschlag gibt: weil Cyprian »überall sonst die Gründung der Kirche auf Petrus erfolgt sein läßt«.

Hier liegt aber ein offenkundiger Kreisschluß vor. Cyprian läßt allerdings die Kirche stets auf Petrus gebaut sein, und er kann nicht *super quam* etc. geschrieben haben, weil ihm *ecclesia* und *cathedra* in solchem Zusammenhang so gut wie gleichbedeutende Begriffe sind, so sehr, daß er in ep. 43, 5, wie wir gesehen haben, schreibt: *una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata*. Aber daraus folgt nur, daß das nun einmal am besten bezeugte *quam*, und darum die Fassung B überhaupt, nicht von ihm stammt. Dieses *quam* ist in späteren Handschriften auf Grund der cyprianischen Wendungen in *quem* geändert worden.

Was bedeutet nun hier *cathedra Petri*? Ist damit das Bischofsamt überhaupt oder der römische Stuhl Petri gemeint? An sich

[1] Chapman (1902, S. 362) vermutet allerdings, daß schon Hieronymus *quam* gelesen habe, weil er in ep. 15, 2 (I 63, 19 Hilberg) an Papst Damasus schreibe: *Beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communione consocior; super illam petram aedificatam ecclesiam scio*, und Caspar findet diese Vermutung »nicht ohne Grund«. Aber hier fehlt doch gerade der entscheidende Gedanke, daß die Kirche auf die *cathedra* gegründet sei. Eher könnte man sich bei Papst Pelagius I (556—561) fragen, ob er nicht B im Auge habe, wenn er (ep. 4 M. 69, 398 B) schreibt, daß der Herr *fundamentum ecclesiae in apostolicis sedibus collocavit*, wobei er den Gedanken von B verbreitert und auf die Apostelstühle überhaupt ausgedehnt hätte (siehe oben S. 87 f. und S. 98 f.). Vgl. jedoch dessen Brief bei Loewenfeld, Epist. Pontif. Rom. 1885, p. 15 sq (in meinem CP S. 32 f.).

ist die erste Bedeutung wohl denkbar. Denn die »auf Petrus gegründete« *una cathedra*, das *unum sacerdotium* (ep. 43, 5), der *unus episcopatus* (un. 5) könnte auch als *cathedra Petri* bezeichnet sein[1]. Der Sinn wäre dann: wer sich vom rechtmäßigen Bischofsstuhl trennt, ist nicht mehr in der Kirche. Dieser Gedanke ist durchaus cyprianisch, aber nicht wohl seine Fassung. Denn bei Cyprian ist, wie wir gesehen haben, in ep. 59, 14 die *cathedra Petri* der von Petrus gegründete ortsrömische Bischofsstuhl, der sich zur *una cathedra* von ep. 43, 5 und damit zu Mt 16_{18} verhält wie andere Bischofsstühle auch[2]. Und vom *locus Petri* in ep. 55, 8 müssen wir absehen, da diese Stelle selber zwei Deutungen zuläßt, von denen wir die rein ortsrömische für die wahrscheinlichere halten[3].

Caspar zieht aber diese Möglichkeit gar nicht in Erwägung, sondern schreibt ohne weiteres (S. 50): »Der eingeschobene neue Satz: , wer die *cathedra Petri* verläßt', ist eine Anspielung auf den konkreten Sonderfall Novatians, der die römische *cathedra*, die rechtmäßig Cornelius innehat, verlassen hat.« Und ein Satz mit diesem Sinne soll von Cyprian stammen, der schon die Unbotmäßigkeit in Karthago mit Mt 16_{18} bekämpft, aber von dieser Stelle die eine »auf Petrus gegründete« *cathedra* hergeleitet hat, der in seinem ganzen, durch so viele Briefe sich hindurchziehenden Kampf gegen Novatian nie einen Ton darauf legt, daß es sich um den römischen Bischofsstuhl handle? Caspars Ansicht mutet Cyprian den Gedanken zu, daß, wenn ein Römer sich vom römischen Bischof trennt, dies viel schwerer ins Gewicht falle, als wenn z. B. ein Karthager sich von Cyprian trennt. Daß aber ein solcher Gedanke durch und durch uncyprianisch ist, liegt auf der Hand. Und nur um dem Cornelius »beizuspringen« (Caspar

---

[1] So bezeichnet sie in der Tat Optatus von Mileve (s. oben S. 106 A. 1).

[2] S. oben S. 49. 51 A. 1. 105. — Auch Adam (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 212) ist der Ansicht, daß an bestimmte Sonderkirchen in B so wenig gedacht sei wie in A. »Nicht die *cathedra Petri* in Rom steht also hier in Frage, sondern jene *cathedra Petri*, die bereits aufgestellt war, bevor es sonst noch irgendwo apostolische *cathedrae* gab. Sowohl den 'Petrus' wie das *cathedra Petri* nimmt also Cyprian sozusagen als freischwebende Größen, d. h. er sieht in ihnen nur jenes Einheitsprinzip real veranschaulicht, das vom Herrn bereits aufgestellt war, noch bevor es eine örtlich begrenzte Kirche gab.« Adam denkt also ebenfalls an die *una cathedra super Petrum fundata* von ep. 43,5.

[3] S. oben S. 105ff.

S. 59), sollte Cyprian so von seinem Standpunkt abgesprungen sein?

Nun scheint allerdings die Einschiebung dieses Satzes, namentlich in Verbindung mit dem gleich zu behandelnden *sed primatus Petro datur*, es nahezulegen, daß mit *cathedra Petri* ein besonderer Gedanke verknüpft ist und eine besondere Absicht verfolgt wird, wozu auch das *super quam* etc. paßt. Daraus folgt aber nur, daß die Änderung weder von Cyprian noch aus seiner Zeit stammt.

In dieser mehr als zweifelhaften Gedankenfolge erscheint nun auch der *primatus Petri* in der Wendung: *sed primatus Petro datur*. Was heißt das? Woher stammt das Wort *primatus*?

Caspar (S. 48 f.), der nachgewiesen zu haben glaubt, daß die Beziehung zwischen Rom und Mt 16_{18} nicht in Rom, sondern in der afrikanischen Theologie hergestellt worden sei, und der auf Grund der Darlegungen Chapmans überzeugt ist, daß B von Cyprian selber herrühre, erklärt folgerichtig, daß Cyprian hier erstmals den Begriff *primatus Petri* geprägt habe, wie auch *cathedra Petri* sich zuerst bei ihm finde. Der Schluß steht und fällt natürlich mit seinen Voraussetzungen, von denen die eine nicht erwiesen, die zweite, wie wir bereits gesehen haben, geradezu falsch ist. Vom Worte *primatus* glaubt er wohl mit Recht, daß es der Bibel entlehnt sei, nämlich aus Col 1_{18}: *Et ipse (Christus) est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens*[1]. Dieser Bibelstelle entsprechend, müsse der Satz in B übersetzt werden: »aber der Erstlingsrang wird dem Petrus gegeben«, und *primatus* bezeichne in Cyprians Sinn »den Vorrang eines primus inter pares, nicht eine übergeordnete Stellung«.

Damit bliebe allerdings der Sinn des Satzes im Rahmen des cyprianischen Denkens. Aber es bleibt auch die oben (S. 125 f.) gekennzeichnete Unstimmigkeit mit dem nachfolgenden *et . . . monstratur*, und es bleibt ferner die Tatsache, daß damit der Ton

[1] Die Stelle ist übrigens auch bei Irenäus adv. haer. III, 16, 6 (I, 510 St.) in dieser Form angezogen: *Ut sicut in supercaelestibus et spiritalibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semet ipsum primatum assumens et apponens semet ipsum caput ecclesiae.* Bei Tertullian kommt sie, soviel ich sehe, nicht vor, auch nicht adv. Marc. V, 19 (II, 331). Dagegen steht sie von *primogenitus* an in Cyprians Testimonien II, 1 (63, 16): *primogenitus a mortuis, ut fieret in omnibus ipse primatum tenens.*

von dem »Einen«, von der »Einheit«, auf »Petrus« gerückt wird und dieser hervortreten soll, wodurch der ursprüngliche Gedanke verwischt ist[1].

Dazu kommt ein weiteres: der Sinn von *primatus* bei Cyprian selber. Dieser schreibt in ep. 71, 3 (773, 10):

Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam,cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere ... sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae, quam Paulus vindicabat, facile consensit etc.

Was tadelt hier Cyprian bedingungsweise als »freche Anmaßung«? Aus einer anerkannten Tatsache des *primatum tenere* eine Gehorsamspflicht für die »Jüngeren und Späteren« zu folgern? Oder sich überhaupt ein *primatum tenere* zuzuschreiben? Bei Berücksichtigung der cyprianischen Ausdrucksweise wird man sagen müssen, daß nur das zweite den Sinn trifft: ein *primatum tenere* schließt die Gehorsamspflicht der anderen von selbst ein, und die Beanspruchung eines *primatus* wäre darum auch bei Petrus eine »freche Anmaßung« gewesen.

Bei dieser Stelle ist die Beweisführung Joh. Ernsts, dessen »Cyprian und das Papsttum« 1912 auf katholischer Seite gerne als »beste Widerlegung H. Kochs« gepriesen wird, wieder so bezeichnend, daß ich kurz darauf eingehen muß. Ich hatte nämlich in CP. S. 46 unter Abweisung der Poschmannschen Deutung geschrieben: »Er (Cyprian) sagt: nicht einmal Petrus habe sich etwas ungebührlich zugeschrieben oder anmaßend herausgenommen, zu sagen, daß er den Primat habe und daß die Jüngeren

[1] Nach Adam (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 214) will Cyprian »hier nicht Petrus über die übrigen Apostel hinausheben, sondern das in Petrus gestiftete Einheitsprinzip der Kirche möglichst konkret namhaft machen. Denn nicht das Verhältnis Petri zu den übrigen Aposteln, sondern das der Vielheit aller Amtsträger in [zu] ihrer ursprünglich intendierten Einheit steht in Frage«. Aber gerade diese ursprüngliche Einheit tritt in A viel kräftiger und anschaulicher hervor als in B, wo Petrus selber in den Vordergrund tritt. Hieße es in B *sed Petro primatus datur*, dann läge der Hauptton auf *primatus*, in dem Sinne, daß die Erstbestallung (eines einzigen) hervorgehoben bliebe, aber bei *sed primatus Petro datur* fällt nach dem ganzen Tonfall des Satzes der Nachdruck unwillkürlich auf *Petro* und er ist damit gegenüber A verschoben.

und Späteren ihm gehorchen müßten.« Ein Vergleich mit dem lateinischen Text zeigt, daß ich ihn nicht bloß sinngemäß, sondern wortwörtlich übersetzt habe. Trotzdem bringt Ernst (S. 22) es fertig, zu behaupten: »Aber auch das sagt Cyprian nicht«. Es muß wiederum sehr schlecht um eine Sache stehen, wenn Cyprian das nicht gesagt haben darf, was er wortwörtlich gesagt hat. Dann fährt Ernst fort: »Er sagt vielmehr: gegenüber den von Paulus geltend gemachten Gründen ist Petrus nicht unter Berufung auf seine Primatialrechte eigensinnig auf seiner Meinung beharrt, sondern hat gerne der wohlbegründeten Einsprache des hl. Paulus nachgegeben.« Hier aber zeigt ein Vergleich mit dem lateinischen Text, daß Ernst seinem Zwecke zuliebe einen Teil des cyprianischen Nachsatzes (von *sed* an) schon in den Vordersatz hineinschiebt und so die Gedanken des Vordersatzes und des Nachsatzes durcheinander mischt[1]. Trotzdem hat er mit seiner Erklärung, daß hier nur ein Pochen auf den Primat am unrechten Orte abgewiesen werde, die Stelle also geradezu eine Anerkennung des Primates Petri und seiner fortwirkenden Bedeutung enthalte, auf katholischer Seite großen Anklang gefunden[2].

Aber auch unabhängig von ihm haben manche die Stelle auf ähnliche Weise unschädlich zu machen gesucht. So faßt Karl Hirsch[3] das *ut diceret* im »hinweisenden Sinne«: Cyprian sage nichts anderes, als daß sogar Petrus sich nicht auf seinen Primat berufen habe. Auch Adam verleugnet hier wieder stillschweigend seine eigene Vergangenheit und nimmt (Th. Qu.-Schr. 1928, S. 215 A. 1) eine Erklärung an, die er seinerzeit Poschmann gegenüber »energisch abzulehnen« die Einsicht gehabt hat[4]. Damals wußte er, daß der Satz nur übersetzt werden kann mit: »Nicht einmal Petrus hat sich herausgenommen, zu sagen, daß er den Primat innehabe«, daß also hier ein Primatsanspruch nicht anerkannt, sondern abgewiesen wird. Jetzt »verschmäht« es Petrus nur noch, Paulus gegenüber zu sagen, daß er den Primat innehabe, und eine »Anmaßung« läge nur noch in »seiner miß-

---

[1] Ernst macht hier also ein ähnliches Durcheinander wie bei ep. 55, 24 (oben S. 68ff.). Und neben solchen Kunstgriffen glaubt er bei meinem CP immer wieder die »gewandte Dialektik«, »dialektische Kunststücke« u. dgl. hervorheben zu sollen!

[2] So z. B. auch bei Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II² 1914, S. 514.

[3] Salzburger kath. Kirchenztg. 1910, S. 250f.

[4] Th. Revue 1909, S. 182.

bräuchlichen Geltendmachung gegenüber der *ratio legitima* des Paulus«. Nun ist es schon an sich ein sehr seltsamer »Primat«, der im gegebenen Falle — und das ist doch sicher ein die ganze Kirche aufwühlender Streit, wie der über die Ketzertaufe, wo Anschauung gegen Anschauung, Gründe gegen Gründe, Bischöfe gegen Bischöfe stehen und jede der streitenden Parteien das *consilium veritatis* und die *ratio legitima* für sich zu haben glaubte — sofort zur »frechen Anmaßung« wird, wenn sein Inhaber sich auf ihn beruft. Wann soll er dann überhaupt noch zur Geltung kommen? Wann liegt kein »vernunftwidriger Mißbrauch des Primatsanspruchs« vor, wenn hier ein solcher gegeben ist?[1] Übrigens schwankt die ganze Erklärung Adams wieder hin und her, wenn er dann in ep. 71, 3 nicht bloß, wie sonst bei Cyprian, eine »aktive Sondergewalt« implicite ausgeschlossen, sondern »ihre Geltendmachung ausdrücklich verpönt« findet, also nicht bloß eine »mißbräuchliche« Geltendmachung, sondern überhaupt jede Geltendmachung.

Allein *dicere* bedeutet bei Cyprian eben »sagen«, nichts als »sagen«, und zwar genau das sagen, was nachher angeführt ist. In ep. 6, 3 (483, 20) werden die drei Jünglinge bei Daniel gerühmt, daß sie trotz ihres festen Vertrauens auf die rettende Macht Gottes *iactare hoc tamen et vindicare sibi noluerunt dicentes*: ‚*et sinon*' (= ep. 58, 5. 660, 21: *sed addiderunt*: ‚*et sinon*'). Hier ist also das, was sie wirklich sagen, ein Beweis dafür, daß sie sich nicht etwas »vindizierten«. Ebenso ist es in ep. 14, 2 (511, 19), wo es von Paulus heißt, daß er *nec post tertium caelum et paradisum quicquam sibi insolenter adsumpsit, dicens*: II Thess 3 8. Wie hier die angeführten Worte ein Beweis für das Nichtvorhandensein von Anmaßung sind, so sind sie in ep. 71, 3 bedingungsweise, wenn sie gesprochen worden wären, ein Beweis für Anmaßung. Das *ut diceret* entspricht ferner genau dem *ut putet* in ep. 54, 3 (623, 4): *esse non potest maior domino suo servus nec quisquam sibi quod soli filio pater tribuit vindicare, ut se putet aut ad aream ventilandam et purgandam palam iam ferre posse* etc., und dem *ut putent* und *dicant* im selben Briefe ep. 71, 1 (771, 9): *nescio qua etenim praesumptione ducuntur quidam de collegis nostris*

[1] H. Hemmer schreibt (im Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. 1911, S. 73 f.) elegantius quam verius, der Sinn von ep. 71, 3 sei: »que jouir d'une autorité ne dispense pas d'avoir raison«. Wer bestimmt denn dann in einem Streite, wie dem vorliegenden, wer Recht habe, wenn nicht eine »Autorität« es tut?

ut putent eos qui apud haereticis tincti sunt etc. . . . *eo quod dicant unum baptisma esse*[1].

Ich habe mir auch sämtliche Stellen mit *adsumere, vindicare, usurpare, adrogantia* gesammelt, es sind etwa dreißig an der Zahl: sie erscheinen regelmäßig da, wo es sich um die Anmaßung eines Rechtes handelt, das einem gar nicht zusteht, nicht um unzeitige oder unrichtige Anwendung eines an sich bestehenden Rechtes. Eine solche Anwendung wäre ja auch weniger »Anmaßung« und »Frechheit«, als vielmehr Unerfahrenheit und Torheit. So tadelt demnach Cyprian in ep. 71, 3 nicht eine etwaige Berufung Petri auf »seinen« Primat als freche Anmaßung, sondern eine etwaige Berufung auf einen Primat, der ihm gar nicht zukommt[2].

---

[1] Ähnlich heißt es im Briefe Firmilians ep. 75, 17 (21, 28) von Stephanus in Rom: *concedens illis* (den Häretikern) *non modicam sed maximam gratiae potestatem, ut dicat eos et adseveret per baptismi sacramentum sordes veteris hominis abluere* etc. Vgl. auch Novat. de trinit. 18 (67, 8 Fausset): *hic angelus* (Gen 21 $_{17}$ ff.), *si angelus tantum est, cur hoc sibi vindicat ut dicat:* Gen 21 $_{18}$, *cum hoc utique genus potentiae dei sit, angeli esse non possit.* Arnob. adv. nat. II, 62 (97, 21 Reifferscheid): *quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi adrogantibus dicitur, deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus.* Lact. div. inst. IV, 14, 18 (I, 329, 2 Brandt-Laubmann): *nec unquam se Deum dixit* (Christus) . . . *quia sibi nihil prorsus assumpsit* (Christus ist für Lactanz nicht Gott, sondern *princeps angelorum*, der dann zum Lohn *Dei nomen accepit*). Man sieht also, wie gerne das *dicere* besonders da gebraucht wird, wo von »Anmaßung« die Rede ist.

[2] Nicht einbegriffen sind in die oben genannten 30 Stellen die etwa 15 Stellen mit *praesumere* und *praesumptio*. Ernst (S. 22 f.) führt nämlich als vermeintliche Seitenstücke zu ep. 71, 3 zwei Stellen mit *praesumptio* aus ep. 74, 9 und 73, 13 an. Dort heißt es (807, 12): *fit autem studio praesumptionis et contumaciae* etc., hier (787, 17): *praesumptione enim atque obstinatione quadam nititur, cum ratione superetur.* Hier ist aber nicht von Anmaßung und Frechheit, sondern von vorgefaßter Meinung und Starrköpfigkeit die Rede. Man darf nur eine Anzahl Stellen mit *adsumere* u. dgl. (etwa 218, 26. 226, 23. 266, 13. 286, 24. 54, 19. 617, 16. 702, 5. 748, 5 u. a.) neben Stellen mit *praesumere* (etwa 447, 10. 517, 5. 537, 13. 635, 11. 747, 24 u. a.) halten, um den Unterschied zu erkennen. Gewiß gibt es auch Stellen, wo die Bedeutung von *praesumere* in die von *adsumere* übergeht, weil es sich bei der in Rede stehenden vorgefaßten Meinung zugleich um die Frage handelt, ob man etwas tun dürfe oder nicht, ob ein Recht zu etwas vorhanden sei oder nicht, vgl. etwa: 250, 8. 569, 2. 730, 4. 747, 24. 771, 8 u. a., und 623, 5 heißt es geradezu: *superba est ista obstinatio et sacrilega praesumptio, quam sibi furor pravus adsumit . . . et dum sibi semper quidam plus quam mitis iustitia deposcit adsumunt* etc. (die Kirche von Sündern völlig zu reinigen, wie die Novatianer wollen). Dagegen steht *adsumere*, zumal mit *adroganter* nur da, wo es sich um Anmaßung eines Rechtes

Das Wort *primatus* hat also bei Cyprian zwar deutlich einen zeitlichen Einschlag, wie aus dem *novellis ac posteris* zu ersehen ist, schließt aber anderseits das Recht in sich, von diesen »Jüngeren und Späteren« Gehorsam zu verlangen: es begründet also eine höhere Stellung, nicht bloß die Stellung eines *primus inter pares*[1].

handelt, so 226, 13 ff.: *sacrificandi licentiam vindicare conati sunt* (Core, Dathan und Abiron) . . . *sic et Ozias rex . . . sacrificium sibi violenter adsumens*, 286, 24: *ne quis sibi superbe atque adroganter aliquid adsumat* (mit Bezugnahme auf Bekenner), 702, 5: *quod nihil sibi adroganter adsumat* (bei einer Belehrung und Mahnung an die Mitbischöfe), 748,5: *qui tumidi et inflati aliquid sibi adroganter adsumant* (die Sünder für immer auszuschließen). Auch das *tenere* (*primatum tenere*) erscheint gerne in Verbindung mit einem Rechte, einer Vollmacht, einem Amte: *episcopatum tenere* (643, 2. 740, 6), *teneamus potestatis nostrae honorem* (779, 12), *si possessionis ius teneamus* (789, 12), *cum sola omnem teneat potestatem* (25, 15), *ordinationis et honoris arma retinere* (776, 24).

[1] Ein Späterkommen bedingt im allgemeinen das Vorurteil der Abhängigkeit, der geringeren Macht, der Unterordnung. *Quod prius est, hoc sit semen necesse est*, sagt Tertullian (apol. c. 19. I, 189), und *Omnis res anterior posteriori normam praeministravit* (adv. Marc. I, 9. II, 57 Oeh.). Novatian bekämpft de trin. 2 die Annahme eines *deus superior* und sagt von dem einen Gott (7, 4 Fausset): *quippe cum originem omnino non habeat, consequenter nec exitum sentiat: nisi forte, quod absit, aliquando esse coeperit, nec super omnia sit, sed dum post aliquid esse coeperit, infra id sit quod ante ipsum fuerit, minor inventus potestate, dum posterior denotatur etiam ipso tempore.* Vgl. auch den Ambrosiaster in Quaest. 3, 2 (22, 8 Souter): *quia quae tempore minora sunt, virtute maiora sunt, ut si illa praescribere de tempore se putent, ipsa infirmitate, qua posterioribus subiecta sunt, revincantur, aut si haec de virtute praesumendo primatus sibi vindicent, posteritate ipsa humilentur*, und Maximus von Turin Hom. 24 (ML 57, 277 D): *nam quanto posteriores sumus tempore, tanto et inferiores merito.* Das beleuchtet auch die cyprianischen Worte *pari consortio praediti et honoris et potestatis:* bei den Aposteln bewirkte die spätere Berufung eben kein Zurückstehen an Macht hinter dem Erstberufenen, keine Unterordnung unter ihn; aber ebenso auch die Auslassung dieser Worte und die Hinzufügung von *sed primatus Petro datur* in B: damit ist der Sinn von A so ziemlich ins Gegenteil verkehrt. Batiffol (Rech. de Sc. Rel. 1928, S. 42 f.) erklärt ep. 71, 3 so: »Cyprien reconaît le *primatus* de Pierre, mais ce *primatus* est personnel à Pierre et ne lui donne aucun droit sur les autres apôtres, moins encore en donne-t-il aux évêques de Rome.« Cyprian will aber überhaupt nicht von einem *primatus*, vollends nicht von einem *primatum tenere* (und natürlich auch nicht von einem *primatum dare*) gesprochen wissen, weil sich für ihn mit diesem Begriff ohne weiteres der eines Vorrechtes, einer höheren Stellung verbindet, während die Ersterwählung Petri nichts dergleichen in sich schließt. Hebt doch auch Col I $_{18}$ der Besitz des *primatus* den *primogenitus ex mortuis* über die Nachfolgenden hinaus und macht ihn zum *caput corporis ecclesiae.* Vgl. auch den in der Sept. fehlenden Satz Eccl 25 $_{30}$: *mulier si primatum habeat, con-*

Das geht auch aus ep. 73, 25 (798, 5) hervor:

Quam periculosum sit autem in divinis rebus, ut quis cedat iure suo et potestate, scriptura sancta declarat, cum in Genesi

---

traria est viro suo. In der alten lateinischen Übersetzung der Kirchenordnung Hippolyts 69, 11 (Hauler 1900, S. 105) ist das griechische ἀρχιερατεύειν wiedergegeben mit *primatum sacerdotii exhibere*, und die Bischöfe sind die *primi sacerdotes* (24, 14 f. S. 37), wie bei Tertullian (de bapt. 17) der Bischof *summus sacerdos* heißt (vgl. meine Bemerkungen in der ZKG 1925, S. 176 A. 2). Auch beim Ambrosiaster begründet der *primatus*, wie wir schon gesehen haben, ein erhöhtes Ansehen. Zu I Cor 15 $_{35}$ bemerkt er (645 A, Ballerini): *viros habere primatum*, und dem entspricht vorher: *eas (sc. feminas) subiectas viris suis esse.* Zu Gal 2 $_{7}$ f. (760 D/E) erklärt er, daß Petrus *primatum ipsum acceperat ad fundandam ecclesiam*, Paulus aber hat den *primatum in fundandis gentium ecclesiis;* beides wechselt dann mit *plena auctoritas* und *perfecta auctoritas.* Daß Petrus den *primatus inter apostolos* erhalten habe, sagt er öfters: zu Gal 2 $_{9}$ f. (761 B), zu II Cor 12 $_{11}$ (739 B), Quaest. 127, 33 (414, 6 Souter), und dem entspricht ebenso *qui primus inter apostolos erat* (Qu. 79, 2. 134, 15 Souter, zu II Cor 11 $_{2}$. 724 A Ballerini, zu Gal 2 $_{11}$; 761 E, zu 2, 23; 762 C) wie *ipsum constituit esse caput eorum* (Q. 79, 3; 135, 8 Souter). Siehe dazu auch Batiffol in den Rech. de Sc. Rel. 1928, S. 48 ff. In den Acta Saturnini etc. heißt es (Ruinart p. 416): *O martyrem primatum omnibus dantem; non enim presbyterum fratribus praetulit, sed presbytero fratres confessionis consortio copulavit.* Also auch hier enthält *primatus* ein *praeferre* und steht im Gegensatz zu einem *consortium*, wie wir oben (S. 55 A. 1) gesehen haben, daß nach Seneca durch ein *consortium* ein *imperium* ausgeschlossen wird. Ambrosius (de incarnat. 4, 32 ML 16, 826 C) schreibt, nachdem er die Frage beantwortet hat, warum Petrus zu Cäsarea Philippi erst die anderen Jünger habe sprechen lassen, obwohl er der erste gewesen sei: *statim loci non immemor sui primatum egit, primatum confessionis utique, non honoris, primatum fidei, non ordinis.* Auch hier liegt im Worte *primatus* eine gewisse Vorzugsstellung. Ebenso gebraucht Augustin das Wort gerne in diesem Sinne. Wenn er de bapt. II, 1, 2 (175, 17 Petschenig) nach Anführung von Cypr. ep. 71, 3 schreibt: *apostolum Petrum, in quo primatus apostolorum tam excellenti gratia praeminet . . . a posteriore apostolo Paulo esse correctum*, so ist der Sinn wohl nicht, wie Rauschen (Th. Revue 1911, Sp. 338) meint: »der Primat oder Vorrang, den schon die Apostel haben, ist bei Petrus ein besonders hervorragender«, sondern der Primat (unter den Aposteln) kommt nur Petrus zu, vgl. de bapt. VII, 1, 1 (342, 16 Petsch.): *Petro in primatu apostolorum uuartyrii gloria coronato*, in Joann. tract. 124, 5 (ML 35, 1973): *cuius ecclesiae Petrus apostolus propter apostolatus sui primatum gerebat figurata generalitate personam.* Von Secundus von Tigisis heißt es im Brev. coll. III, 13, 25 (73, 28 Petschenig): *qui tunc habebat primatum episcopatus Numidiae*, vgl. ep. 59, 1 (II, 219, 20 Goldbacher), ep. 209, 3 (IV, 348, 23), 209, 6 (350, 14), 209, 8 (351, 10), contra Gaudent. I, 16, 17 (212, 3 Petschenig). Damit wechselt *principatus*, contra Crescon. IV, 50, 60 (558, 6 Petschenig). Auch unter den Getränken gibt es einen »Primat«, de civ. Dei VII, 21 (I, 330, 10 Hoffmann): *liquoribus fructuum quorum quodammodo primatum vinum tenet.*

Esau primatus suos inde perdiderit nec recipere id postmodnm potuerit quod semel cessit.

Die *primatus* entsprechen demnach einem *ius et potestas* — im vorliegenden Falle dem Rechte und der Fähigkeit, die Taufe zu spenden —, wie ja auch in der vorausgesetzten Rechtsordnung der Erstgeborene Rechte hat, die den Nachgeborenen abgehen. Noch deutlicher ist dies in der gleichzeitig (vgl. ep. 73, 26) verfaßten Schrift de bono patientiae c. 19 (411, 2) ausgesprochen, wo es von Esau heißt:

Et quod Esau de maioribus ad minora descendit, primatus suos per impatientiam lentis amisit[1].

Außer diesen Stellen findet sich das Wort *primatus* noch in einem, ebenfalls aus dem Ketzertaufstreit stammenden Briefe, ep. 69, 8 (757, 17), wo Cyprian von den Novatianern sagt:

Quod nunc hi ecclesiam scindentes et contra pacem atque unitatem Christi rebelles cathedram sibi constituere et primatum adsumere et baptizandi atque offerendi licentiam vindicare conantur.

Auch hier ist *primatus* gleichbedeutend mit einem Recht, und zwar einem Recht, das die katholische Kirche hat, die Schismatiker und Ketzer nicht haben, dem Recht auf die *cathedra* und auf Taufe und Opfer[2].

---

[1] Bezüglich der *primatus* (Plur.) Esaus betrachtet Adam (1928, S. 218) mit Recht als Quelle Tertullian, der de ieiun. 17 (I, 878) das πρωτοτόκια der Sept. ebenfalls so wiedergibt. Auch der Singular *primatus* findet sich bei Tertullian an zwei Stellen, die Adam gleichfalls anführt, de an. 27 (II, 600): *si alteri primatum damus, alteri secundatum*, und adv. Marc. IV, 27 (II, 233): *primatum captantes locorum . . . quodsi propterea quis affectat principatum.* Von diesen beiden Stellen ist aber nur an der zweiten an »reale Vorrechte«, an »Leiten und Herrschen« gedacht, nicht auch, wie Adam irrtümlich meint, an der ersten. Tertullian behandelt de an. 27 die Frage, ob bei der Zeugung Leib und Seele gleichzeitig geschaffen werden oder zuerst der Leib und dann die Seele — in letzterem Falle hätte der Leib den *primatus*, die Seele den *secundatus*, aber rein zeitlich gefaßt. Dagegen schließt *prioratus* in adv. Valent. 4 (II, 385) wieder eine Machtstellung in sich. Zu *primatus* (Plur.) vgl. auch die ps.-klementinischen Rekognitionen II, 9 (S. 43 Gersdorff), wo der Magier Simon verlangt: *ut mihi deferatis primatus*, und II, 11 (S. 45), wo von Dositheus erzählt wird: *et Simoni quidem cedit principatum suum.*

[2] Genau so gebraucht auch Augustin de bapt. V, 16, 21 (279, 16 ff. Petschenig) wiederholt das Wort *primatus* im Zusammenhang mit dem Taufrecht. Mir ist es unbegreiflich, wie Chapman (RB 1902, S. 369 und 1910, S. 454 A 2) das zwischen *cathedram* und *baptizandi atque offerendi licentiam* hineingestellte *primatum*

Cyprian gebraucht also das Wort *primatus* zwar in verschiedenen Zusammenhängen, verbindet aber damit stets den Begriff eines Vorrechts. Und da er in ep. 71, 3 ein *primatum tenere* durch Petrus aufs entschiedenste ablehnt, so kann das *primatus Petro datur* in un. 4 B nicht von ihm stammen[1]. Der es einfügte, wollte damit etwas ausdrücken, was in A nicht bloß fehlte, sondern geradezu verneint war: die Überordnung des erstberufenen Petrus. Da zudem das Wort *primatus* bei Cyprian erst in der Zeit des Ketzertaufstreites auftaucht, so ist es an sich schon unwahrscheinlich, daß er es bereits in un. 4 B hinein-

---

in ep. 69, 8, dessen Anmaßung zudem nicht etwa bloß Novatian in Rom, sondern den Novatianern der ganzen Welt vorgeworfen wird, vom »Primat« über die Gesamtkirche verstehen und nach Anführung von ep. 55, 24 und Euseb. hist. eccl. VII, 5 schreiben kann: »L'ont voit jusqu'où s'étendaient les prétentions de la primauté de Novatien« Das ist ein grobes Mißverständnis, das dem von d'Alès (La théologie de S. Cyprien S. 124 Anm. 1), der *cathedra sacerdotalis* in ep. 55, 8 (630, 2) im Sinne von »cathedra inter sacerdotes erecta« faßt, würdig zur Seite tritt. In Wirklichkeit begegnet uns weder in der Schrift de cibis Judaicis noch in den anderen Traktaten, die Novatian zugeschrieben werden, irgendeine Spur davon, daß er einen »Primat« beansprucht hätte, wie er auch in ep. 30 und 36 keinen solchen für die römische Kirche in Anspruch genommen hatte. Natürlich stimmt d'Alès (S. 117 f.) seinem Mitstreiter Chapman auch bezüglich des *primatus* in ep. 69, 8 zu (vgl. dagegen Caspar S. 68 f. Anm. 3). Ebenso beruft sich Adam (1928, S. 220 f.), in völliger Verkennung der cyprianischen Ausdrucksweise und Wortfülle, auf die »bestimmte dreigliedrige Aufzählung« und gewinnt daraus »drei durch *et* koordinierte Stücke: Lehrstuhl, Primat (kirchliche Regierungsgewalt, die Führung gegenüber den übrigen christlichen Gemeinden), Tauf- und Opferbefugnis. In Wirklichkeit spricht Cyprian lediglich den Gedanken aus, daß die Novatianer sich als (rechtmäßige) Kirche betrachten und die Rechte und Vollmachten der Kirche für sich in Anspruch nehmen, wie er in ep. 73, 2 (779, 13) von Novatian schreibt: *vult ecclesiae catholicae auctoritatem sibi et veritatem vindicare.* Das wäre selbst dann der Sinn, wenn schon vor *cathedram sibi constituere* ein *et* stünde, da Cyprian sogar mit *et — et, aut — aut, vel — vel, neque — neque* gerne ganz gleichbedeutende Begriffe aneinanderreiht, vgl. 187, 5. 200, 19. 472, 6. 479, 15. 510, 13. 601, 4. 604, 12. 639, 2. 643, 9. 701, 16. 730, 9 ff. 778, 14 u. ö. (siehe auch oben S. 55 A. 1). Daß es sich nicht um eine besondere *cathedra* Novatians in Rom, sondern einfach um das Bischofstum handelt, zeigt wieder ep. 73, 2 (780, 5), wo es heißt: *quia et honorem cathedrae sacerdotalis Novatianus usurpat, num idcirco nos cathedrae renuntiare debemus?* Es stehen sich immer gegenüber rechtmäßiges Bischofstum in der Kirche und angemaßtes Bischofstum außerhalb der Kirche, vgl. noch ep. 73, 7 (783, 14) und Sent. 17 (444, 2) des Septemberkonzils 256.

[1] Das *tenere* entspricht einem *dare*, ep. 11, 4 (498, 20): *dum datae legis mandata salutaria non tenemus*, ep. 13, 2 (505, 20): *datam sibi gratiam tenere non potuerunt.*

gesetzt haben sollte. Wir kommen damit zu einem weiteren Punkte.

f) Wer sich eingehend mit Cyprians Schrifttum beschäftigt hat, weiß, daß ihm in gleichzeitigen Briefen und Schriften unwillkürlich dieselben Gedanken und Wendungen in die Feder fließen. Gewiß wiederholt er auch später gerne Gedanken und Wendungen aus früherer Zeit, aber in gleichzeitigen Schriftstücken ist dies bei ihm unvermeidlich[1]. Nun findet sich zwar in ep. 59, 14 die *cathedra Petri*, aber sie ist der von Petrus gegründete ortsrömische Bischofssitz ohne Vorzugsstellung. Auch der *locus Petri* in ep. 55, 8 ist entweder das Bischofsamt überhaupt oder, wahrscheinlicher, ebenfalls der ortsrömische Sitz im engeren Sinne (siehe oben S. 105 ff.).

Das Wort *primatus* kommt, wie gesagt, erst in den Ketzertaufbriefen und ein *primatum tenere* durch Petrus ist in ep. 71, 3 abgewiesen. In epp. 44 ff. aber begegnet uns von un. 4 B nicht die geringste Spur, und auch später fehlen die Spuren gerade da, wo man sie am ehesten erwarten könnte. Nimmt man das zusammen mit dem, was wir oben (S. 119 f.) über das Wort *catholicus* gesagt haben, so ergibt sich die merkwürdige Erscheinung, daß in der angeblich neuen Fassung von un. 4 durch Cyprian selbst gerade das fehlt, was von ep. 44 an ständig wiederkehrt, wo von Novatian die Rede ist, und daß umgekehrt in ep. 44 ff. fehlt, was in un. 4 B neu ist.

Cyprian bedauert in ep. 46, 1 (604, 13), daß die römischen Bekenner ihre Zustimmung dazu gegeben haben, *ecclesiam alteram institui*, er freut sich nach ihrer Rückkehr in ep. 54, 1 (621, 10) über ihr Bekenntnis *unam esse ecclesiam*. Ganz im Sinne von ep. 43, 5 (594, 5) und un. 4 A; aber nicht einmal von *cathedra una* ist ausdrücklich die Rede, wie in ep. 43, 5, geschweige denn von *cathedra Petri* oder von *primatus*. Auch die römischen Bekenner selber erklären bei ihrer Rückkehr gut cyprianisch nach un. 4 A: *nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse Dominum . . . unum episcopum in catholica esse debere*, und Cornelius berichtet das in ep. 49, 2 (611, 14) voller Befriedigung.

In ep. 55, 24 kommt Cyprian auf Novatians Schisma zu sprechen und zwar mit Worten uud Gedanken, die un. 4 B in

[1] Siehe darüber meine CU S. 86 ff. 98 ff. 132 ff. 136 ff. 146 ff. 172 ff. 178 ff. 185 ff.

Caspars Sinn geradezu ausschließen, da sie, wie wir schon oben (S. 68 ff.) gesehen haben, rein »episkopalistisch« nur einen *episcopatus unus*, ein *sacerdotum collegium*, eine *unitas et pax episcopatus* kennen und die Rechtmäßigkeit des Einzelbischofsamtes, auch des römischen, von der Verbindung mit dieser Größe abhängig machen.

In ep. 69 hat Cyprian wieder Novatian und sein Schisma im Auge; die c. 2 ff. sind lauter Erinnerungen aus de un., c. 3 (752, 16) ist ein Anklang an un. 4 A (213, 8): es fehlt jedes Anzeichen dafür, daß ein römisches Schisma einen »Sonderfall« darstelle, und das *primatum adsumere* in c. 8 (757, 19) hat, wie wir gesehen haben, mit einem römischen »Primat« nichts zu tun. Ep. 70, 3 (769, 17—20) ist eine kurze Zusammenfassung von de un. 4 A. In ep. 73, 2 steht, wie wir soeben (S. 138 A. 1) gesehen haben, die *cathedra sacerdotalis* Novatians der *cathedra* der katholischen Bischöfe gegenüber. In ep. 66 (aus dem Jahre 254) verteidigt Cyprian die Rechtmäßigkeit seines Bischofsamtes gegenüber den Vorwürfen des Florentius, und in c. 7 beruft er sich dabei auf seine Gemeinschaft mit dem ihm anvertrauten Volke, mit so viel gefolterten, Wunden und Narben tragenden Bekennern, unbescholtenen Jungfrauen, lobenswerten Witwen, endlich — allen Kirchen der ganzen Welt, die mit ihm durch das Band der Einheit verbunden seien. Vorher war noch besonders die Rede von so vielen Bekennerbischöfen, die nicht an ihm irre geworden seien. Vom römischen Bischof Lucius aber, der auch Bekenner war und mit dem er im besten Einvernehmen stand (ep. 61), wird ebensowenig ein Wort gesagt, wie vom heimgegangenen Cornelius, den er ebenfalls als Bekenner und Märtyrer gefeiert hatte (ep. 55, 9). Auch von einer *cathedra Petri* ist hier nicht die Rede. Dagegen heißt es in c. 8: *episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo*, und die Kirche ist *plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens* — also reinstes Bischofskirchentum[1].

g) Ein so gründlicher Kenner des Handschriftenwesens, wie der verstorbene Karl Holl, schreibt in seiner Besprechung meines CP (in der Deutschen Litztg. 1910, Sp. 1172): »Vielleicht hätte

[1] In der Tüb. Theol. Quartalschr. 1912, S. 122 äußert sich Wilh. Koch dahin, daß eine Widerlegung meiner Ergebnisse bezüglich Cyprians, abgesehen von meiner dogmengeschichtlichen Folgerung, nur möglich sei, wenn der Text B von un. 4 als echt erwiesen werden könne. Dann ist Cyprian für den römischen Primat verloren.

Koch noch kräftiger in die zweifelhaften Mittel hineinleuchten dürfen, durch die Chapman schon seinen Aufbau der Handschriften zuwege gebracht hat.« Ich möchte aber in dieser Hinsicht hier nur auf einige Punkte hinweisen. Chapman setzt die Trennung der von ihm aufgestellten beiden Handschriftengruppen noch ins III. Jh. und die gemeinsame Urhandschrift in die Zeit kurz nach dem Tode Cyprians. Diese kühne Annahme beruht auf den zwei Voraussetzungen: 1. daß die Fassung B schon bei Gelasius I, ja bei Hieronymus und Optatus von Mileve benützt sei (RB. 1902, S. 360 ff.), und 2. daß die ursprüngliche Ordnung der Traktate Cyprians sich bei Pontius, dem Diakon und Lebensbeschreiber Cyprians, finde und die Reihenfolgen in den Handschriften nur Spielarten dieser ersten Reihenfolge seien (S. 357 f.).

Nun hat aber das Ansehen dieses angeblichen Zeitgenossen und Diakons Cyprians inzwischen tödliche Stöße erhalten, und man wird gut tun, seine Angaben mit größter Vorsicht zu verwerten[1]. Was sodann die Benützung von B betrifft, so ist sie bei Gelasius I möglich, aber nicht sicher[2], bei Hieronymus sehr frag-

---

[1] Siehe meine CU S. 74 ff. und die dort angegebenen Abhandlungen, dazu neuestens Wohleb in der Ztschr. f. neutest. Wiss. 1926, S. 271 ff.

[2] Tract. II, 8 und 10 (bei Thiel S. 529). Es kommt alles darauf an, ob die Worte *unum tamen principem esse ex illis voluit Christus* bei Gelasius eine Wiedergabe von *sed primatus Petro datur* in B sind. Der Papst hat aber seine Ausführungen sichtlich aus verschiedenen cyprianischen Stellen zusammengestoppelt. So die Worte *et una monstraretur compago corporis Christi* aus un. 4 A (213, 4) und ep. 55, 24 (642, 23): *ecclesiastici corporis compaginem*, ferner *unaque domus . . . in qua de uno pane et de uno calice nutriremur* aus un. 8 (217, 10) oder ep. 69, 4 (753, 5) und ep. 63, 13 (712, 2 ff.) oder 69, 5 (754, 6 ff.), die *tunica Christi* etc. nach un. 7 (215, 11 ff.). Darum kann auch der *princeps Petrus* sehr wohl eine Erinnerung aus ep. 59, 14 (683, 10) sein, um so mehr, als vorher gesagt war, daß die früheren Bischöfe, darunter Bekenner und Märtyrer, *ad illam sedem, quam princeps apostolorum sederat Petrus, sui sacerdotii sumpta principia repleti Christi caritate mittebant, suae inde soliditatis gravissima firmitatis roboramenta poscentes.* Was aber bei Cyprian fehlt und von seinen früheren und heutigen Erklärern immer ohne Berechtigung hinzugedacht wird, die fortwirkende Bedeutung Petri und seines Stuhles für die Einheit der Kirche, hat Gelasius, wie vor ihm schon Siricius, Innocenz I, Leo I u. a., mit den angeführten Worten und mit *et una esset ecclesia* ausdrücklich ausgesprochen. Vgl. CP S. 33. Warum ist übrigens Leo I noch nie als Zeuge für B in Anspruch genommen worden? Er sagt nämlich in Sermo 4, 2 (M. 54, 150 A): *Et tamen de toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi et omnibus apostolis cunctaeque ecclesiae praeponatur, ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et*

lich[1] und noch fraglicher bei Optatus von Mileve[2]. Bei letzterem gibt Chapman selber zu, daß er seine Ausführungen auch aus anderen Abschnitten der cyprianischen Schriften gewonnen haben könne. Als erster sicherer Zeuge für die Fassung B bleibt also erst Pelagius II (gegen 585)[3]. Andererseits kennen Pacian von Barcelona[4] und Gaudentius von Brescia[5] nur die Fassung A. Da nun, wie H. v. Soden gezeigt hat[6], Verlag und Vertrieb der cyprianischen Schriften frühzeitig in Rom in die Hand genommen wurde, so sind sie sicher nach Barcelona und nach Brescia von dort aus gekommen[7]. Damals stand also die Fassung B in den aus Rom bezogenen Handschriften noch nicht, während sie nach Chapman schon seit Cyprians Zeit dort vorgelegen hätte und man in Rom doch sicher nicht darauf bedacht gewesen wäre, die Fassung A vor dem Untergang zu retten. Chapman legt allerdings (RB. 1902, S. 252) Gewicht darauf, daß der Einschub B in keiner Handschrift den ursprünglichen Text verdrängt habe, vielmehr die Handschriften mit B entweder der Fassung B die Fassung A

Christus. Aber auch er verbindet deutlich mit un. 4 die oben (S. 126) angeführte Stelle aus ep. 68, 4 (747, 20), wobei er freilich beidemal, von seinem Standpunkt aus allerdings folgerichtig, Cyprians Gedanken ins Gegenteil verkehrt. Vgl. auch ep. 14, 11 (oben S. 126 A. 1).

[1] Contra Jov. I, 26 (ML 23, 247 A), bei Chapman 1902, S. 362, CP S. 33.

[2] Contra Parm. II, 2 (36, 12 Ziwsa), Chapman a. a. O. Es ist die oben (S. 108 f.) schon angeführte Stelle.

[3] Ep. 4 (früher 6) ad episcopos Istriae c. 2 (ML 72, 713 B). Näherhin ist Pelagius Zeuge für C, die »Konflation« der beiden Fassungen. Verfasser des Briefs ist übrigens sein Diakon und späterer Nachfolger Gregor I. Die reine Fassung B erstmals sicher bei Beda (Chapman S. 249 A 2).

[4] Ep. 3, 11 (ML 13, 1071 B): *ad unum ideo* (sc. locutus est Dominus Mt 16_{18} f.), *ut unitatem fundaret ex uno.*

[5] Sermo 20 (ML 20, 995 B): *super unum fundatur ecclesia.*

[6] Die cyprianische Briefsammlung 1904, S. 192 f.

[7] v. Soden zeigt dies a. a. O. bezüglich der Sammlung Pacians auch daran, daß diese bereits viele sogenannte Reskripte enthielt, d. h. Briefe an Cyprian, wie sie gerade in die römischen Sammlungen aufgenommen wurden. Auch der arianische Bischof Palladius von Ratiaria in Illyrien, der Gegner des Ambrosius, hat wohl un. 4 A (neben ep. 71, 3) vor Augen, wenn er von Petrus sagt: *ipse etiam non solum nullam praerogativam inter coapostolos vindicaverit sibi, verum etiam officiosus fuerit eis, utpote quos pari dignatione domini ad officium apostolatus cognosceret delectos* (F. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila 1899, S. 87), wie er vorher (Kauffmann S. 69) auf die Anschuldigungen des Ambrosius mit einem Satz aus Cyprians Schrift ad Demetr. c. 2 (352, 8) geantwortet hatte. Siehe auch v. Campenhausen, Ambrosius als Kirchenpolitiker 1929, S. 46 Anm. 5 und S. 109 Anm. 3.

nachfolgen lassen oder einen aus A und B ineinander gearbeiteten Text bieten. Nachträglich (S. 357) muß er aber doch berichtigend mitteilen, daß in cod. H (Paris. XI./XII. Jh.) der Einschub ohne den ursprünglichen Text stehe, was er als Zufall erklärt. Das mag zutreffen. Aber ursprünglich muß es doch eine Stammhandschrift gegeben haben, die nur die Fassung B enthielt, und gerade der Umstand, daß fast alle unsere Handschriften mit B auch noch den Text A in der einen oder anderen Form berücksichtigen, scheint mir zu zeigen, daß ihr Ansatz nicht so weit hinaufreichen kann, wie Chapman annimmt. Bezüglich der Briefe hat v. Soden dargetan, daß ihre uns vorliegende Überlieferung nirgends auf die Urschriften zurückgeht[1]. Aber bei de unitate B müßte dies nach Chapmans Annahme nahezu der Fall sein. Das ist doch recht unwahrscheinlich.

Dazu kommt eine weitere Beobachtung. Wie wir oben (S. 117 ff) gesehen haben, macht Chapman zugunsten seiner Aufstellung auch den Umstand geltend, daß dieselben Handschriften, die in un. 4 die Lesart B haben, auch in c. 19 in gleicher Weise von der Fassung der anderen Handschriften abweichen. Wir haben gezeigt, daß sich das einfach und harmlos erklären läßt. Nun hat aber dieselbe Handschriftengruppe MQT eine Anzahl von Briefen, die man in Rom peinlich empfand, aus den von Afrika empfangenen Sammlungen ausgemerzt. Es gehören dazu neben ep. 48 (siehe oben S. 90) die Briefe 68 und 75. Bei T ist der Ausfall dieser Briefe um so bezeichnender, als diese Sammlung sonst sichtlich auf möglichste Vollständigkeit ausgeht[2]. Offenkundig sind hier also Hände im Dienste Roms tätig gewesen. Wie aber hier zugunsten Roms ausgemerzt wurde, was man dort unangenehm empfand, so konnte in un. 4 eingefügt worden sein, was man in solchem Zusammenhang schmerzlich vermißte. Wir kommen mit un. 4 B in die Zeit, wo Rom zur Verstärkung seines Ansehens auch zum Mittel des »corriger la fortune« zu greifen anfing, wie der Einschub des Satzes *Ecclesia Romana semper habuit primatum* in den can. 6 von Nicäa zeigt, ein Einschub, der auf dem Konzil von Chalcedon (451) erstmals zum Vorschein kam. Daß aber un. 4 B

[1] a. a. O. S. 40 f.

[2] Siehe die Praefatio Hartels im III. Bd., p. XL sq und XLVI und H. v. Soden, Die cyprianische Briefsammlung 1904, S. 82 f. 95 ff. 192. v. Soden ist geneigt, Chapmans Aufstellung anzunehmen, ohne zu verkennen, daß sie »mit einigen Schwierigkeiten belastet« sei (S. 20 f. A. 1. 111. 202).

nicht von Cyprian stammen kann, glauben wir hinreichend bewiesen zu haben.

So ist Chapmans ganzes Gebäude auf Sand gesetzt, und man muß sich wundern, daß es solchen Anklang finden konnte[1].

Seine Aufstellung aber als sicher erwiesen zu betrachten und darauf seinerseits den Beitrag Cyprians zur Entwicklung der Primatslehre aufzubauen, wie Caspar es getan hat, ist vollends verfehlt. Cyprian hat weder die erste Fassung von un. 4 abgeändert noch in ep. 59, 14 einen »uncyprianischen, in seinen Konsequenzen anticyprianischen Gedanken eingeflickt«. Er hatte dazu gar keine Veranlassung, und Caspar hat nicht einmal den Versuch gemacht, einen Grund für eine solche Handlungsweise zu

[1] Bousset bemerkt (in der Theol. Litztg, 1912, Sp. 423 ff.) bei Besprechung einer 1911 erschienenen Schrift Chapmans über den Presbyter Johannes: »Außergewöhnlich ist auch die Gabe des Verfassers, in seinen kritischen Untersuchungen Mücken zu seigen und Kamele zu verschlucken.« Derselbe Chapman, der die Echtheit von un. 4 B annimmt, sieht in den bekannten vier Briefen des Papstes Liberius, entgegen seinem Ordensgenossen Wilmart, Fälschungen. In seiner Untersuchung »Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11_{27} (Lc 10_{22})« 1912, S. 3 schreibt der katholische Theologe H. Schuhmacher von Chapmans Abhandlung über denselben Gegenstand (im Journ. of Theol. Stud. 1909, S. 552 ff.): »Die jüngst von Chapman gelieferte textkritische Abhandlung über unsere Stelle geht an der Kernfrage ohne genaue Prüfung vorüber, indem sie, einer petitio principii zum Opfer fallend, gerade den Hauptpunkt des Problems — ob nämlich die überlieferte Fassung die urtextlich richtige ist — zum Teil als erwiesen voraussetzt usw.« Diese Urteile führe ich nur an, weil sie auf Chapmans Methode ein gewisses Licht werfen. Namentlich zeigt das zweite Urteil (Schuhmachers) in Verbindung mit den Bemerkungen, die wir selber oben des öfteren machen mußten, daß die petitio principii gewissermaßen Chapmans Lieblingssünde ist. — In RB 1910, S. 456 erklärt Chapman: »Diese Hypothese [über un. 4 B] scheint keine ernstliche Schwierigkeit zurückzulassen, und es war mir unmöglich, eine andere Theorie zu finden. Keiner meiner verehrlichen Kritiker, weder Dr. Watson noch Koch, hat eine Erklärung vorgeschlagen. Solange keine andere Theorie vorgeschlagen wird, glaube ich, wird die meine das Feld behaupten. Aber sie baut sich ganz und gar auf einen Indizienbeweis auf und kann deshalb abgelehnt werden, sobald eine bessere oder gleichbefriedigende vorgeschlagen wird«. Chapman glaubt also, daß der Halt seiner Anschauung darin liege, daß er den Anlaß der Änderung durch Cyprian selbst genau habe angeben können. Trotzdem schreibt Bardenhewer, der in der 1. Aufl. seiner Gesch. d. altkirchl. Lit. II (1903) S. 415 die Aufstellung Chapmans sehr mißtrauisch behandelt hatte, in der 2. Aufl. (1914) S. 463 (wohl im Anschluß an Ernst S. 17): »Jedenfalls kann die Ungewißheit der Veranlassung der neuen Redaktion der Gewißheit ihrer Echtheit keinen Eintrag tun«. Was die »Schwierigkeiten« betrifft, so haben wir, denke ich,

finden. Er spricht allerdings (S. 59) von un. 4 B als einer »Waffe«, mit der Cyprian dem Cornelius »beigesprungen« sei. Ihre Wirkung wäre aber natürlich von Anfang an sehr zweifelhaft gewesen. Denn Novatian war selbstverständlich überzeugt, selber rechtmäßigerweise die *cathedra Petri* innezuhaben[1], und ebenso hätte er den *primatus* in Anspruch genommen, wenn ein solcher dem römischen Stuhle zugesprochen worden wäre, wie ja Chapman, d'Alès und Adam in der Tat wegen ep. 69, 8 (757, 17), freilich mit Unrecht, annehmen[2].

Es bleibt also von der »römischen Sondergruppe« nur ep. 59, 14; aber hier ist, wie wir oben (S. 102 ff.) gesehen haben, die Matthäusstelle unmittelbar nur auf Petrus und nur mittelbar auf den römischen Stuhl bezogen, gewissermaßen wegen der »Personalunion« des Urbischofsamtes und des ortsrömischen Stuhles in Petrus. Tatsache bleibt freilich, daß hier der römische Stuhl als *cathedra Petri* bezeichnet ist. Hat nun, wie Caspar (S. 59) weiter schließt, Stephan im Ketzertaufstreit »das neue Argument von Cyprian selbst entlehnt und die Waffe, mit der dieser seinem

---

deren viele und ernstliche gefunden. Um aber eine »Theorie« oder eine »Hypothese« abzulehnen, braucht man nicht zu warten, bis man eine andere gefunden hat. So kann man z. B. auch Harnacks verführerische Irrlichter über die Verfasser ps.-cyprianischer Schriften ablehnen, ohne verpflichtet zu sein, seinerseits ihre Herkunft genau zu bestimmen. Sie fallen eben wieder in ihr Dunkel zurück. Bei un. 4 B könnte man vielleicht an den Kampf gegen die Donatisten denken. Wie diese selbst an cyprianischen Briefen Abstriche und Einschübe machten (siehe Karl Mengis, Ein donatistisches Corpus cyprianischer Briefe 1916), so könnte vielleicht zur Bekämpfung des Schismas un. 4 dem Fortschritt der Zeit entsprechend geändert worden sein. Aber das ist nur ein augenblicklicher Einfall, auf den kein Gewicht gelegt sein soll.

[1] Bestimmungen über das Zahlenverhältnis bei etwaigen Meinungsverschiedenheiten über den zu Erwählenden gab es noch nicht. Im Osten findet sich eine solche zum ersten Male, aber nur bezüglich der Zustimmung der Provinzbischöfe, in can. 6 von Nicäa 325 (S. 39 Lauchert). Im Abendland stammt die erste Anordnung von Kaiser Honorius und sie verlangt — einstimmige Wahl des Klerus, widrigenfalls keiner der Gewählten als rechtmäßig zu gelten habe. Siehe Langen, Gesch. d. röm. Kirche bis zum Pontifikat Leos I 1881, S. 780 f.

[2] Siehe oben S. 138 A. 1. Wir haben allerdings oben (S. 81) gesehen, daß Ambrosius, um dem Papste Damasus gegen seinen Widersacher Ursinus beizuspringen, einen Satz über die römische Kirche schrieb, mit dem er nicht beim Worte genommen sein wollte. Aber das geschah in einem Briefe an den Kaiser, um ihn gegen Ursinus scharf zu machen. Und ein andermal spricht er denselben Gedanken in überschwänglicher Rede aus.

Vorgänger Cornelius beigesprungen war, gegen ihn selbst gekehrt?« Voraussetzung dieses Schlusses ist, daß die der Prägung *cathedra Petri* zugrunde liegende Anschauung, daß nämlich Petrus der erste Bischof von Rom gewesen sei, sich vor Cyprian nirgends, weder in Rom noch sonstwo, vorfand, daß vielmehr Cyprian in ep. 74, 2 (801, 6) erstmals Petrus als No. 1 der römischen Bischofsliste gezählt habe, indem er die Sukzessionsnummer 8 des Bischofs Hyginus in der römischen Liste des Irenäus bei Übernahme von haer. III 4, 3 (S. 439 Stieren) in seinem Text in Nr. 9 geändert habe.

Diese Voraussetzung ist aber in jeder Hinsicht irrig. Vor allem war, wie ich inzwischen gezeigt zu haben glaube[1], schriftstellerisch nicht Cyprian der erste, der den Hyginus als 9. römischen Bischof zählte, sondern der, allem nach in Afrika zu suchende, lateinische Übersetzer des Irenäus in I 27, 1 (S. 256 St.), welche Stelle Cyprian in ep. 74, 2 vor sich hatte[2]. Bezüglich der Prägung *cathedra Petri* aber ist es ein methodischer Fehler Caspars, des Nichttheologen, daß er sich nur auf das uns zufällig erhaltene Schrifttum stützt und den mündlichen und brieflichen Gedankenaustausch von Gemeinde zu Gemeinde, zumal mit der römischen Gemeinde, den man sich nicht lebhaft genug vorstellen kann, außer acht läßt[3]. Es wird doch im Ernst niemand annehmen wollen, daß der römische Bischof, als er in ep. 74 von Hyginus als dem 9. Bischof, oder in ep. 59 — bzw. in un. 4 B, wie Caspar meint — von einer *cathedra Petri* las, sich hingesetzt und danach die Zahlen der römischen Bischöfe so abgeändert habe, daß Petrus

---

[1] In den Ricerche Religiose 1929, H. 2, S. 119 ff.

[2] Daß die lateinische Übersetzung nicht erst im IV. Jh. entstanden sein kann, werde ich in den Theol. Stud. u. Krit. beleuchten.

[3] Siehe auch A. v. Harnack, Dogmengesch. ⁴I, 352; Missionsgesch. ³I, 352 ff.; Adam Th. Qu.-Schr. 1928, S. 237 ff. 256. »Zeigt sich der römische Einfluß auch noch sonst in Cyprians Schrifttum?« fragt Adam (S. 224). Ich glaube zur Beantwortung dieser Frage und zum Nachweis einer, auch sprachlichen, Wechselwirkung zwischen Rom und Kathago in meinen CU S. 93 ff. und S. 164 Anm. I Beiträge geleistet zu haben, die freilich noch vermehrt werden können. Über die afrikanische Kolonie in Rom und ihre Bedeutung siehe Giorgio la Piana in Harvard Theol. Rew. 1925, S. 223 ff. und Ricerche Religiose 1926, S. 493 f. An letzterem Orte verweist derselbe (S. 488 A. 1) auf seine Schrift »La successione episcopale in Roma e gli albori del primato« (1922), die mir nicht zugänglich ist.

die No. 1 bekam[1]. Nein: als Cyprian im Briefe an Cornelius von der *cathedra Petri* und der *ecclesia principalis* sprach, sagte er sicher dem römischen Bischof nichts Neues[2]. Wenn man einen »am Portepee faßt« oder ihm Mut und Stärke beibringen will, dann geschieht es seit den Tagen Homers[3] so, daß man ihn an bekannte Dinge, an seine Herkunft und Stellung, seine hohen Ahnen und ihre Taten erinnert. Man war sich also in Rom schon bewußt, die *cathedra Petri* zu besitzen, die Kirche des *princeps* Petrus zu sein, mit dem das eine Priestertum seinen Anfang genommen hat: die Beziehung von Mt 16_{18} auf die römische Kirche und ihre *cathedra* war also, wenn auch noch nicht im späteren Sinne, schon vollzogen, und Papst Stephan brauchte keine Anleihe bei Cyprian zu machen, als er im Ketzertaufstreit sich auf den Besitz der *cathedra Petri* berief[4]. Die Folgerung, die er daraus zog, die Gehorsamsforderung, die er damit begründete, mußte allerdings den Bischof von Karthago, dem die römische *cathedra Petri* nur eine ehrwürdige Erinnerung bedeutete, aufs höchste überraschen[5].

---

[1] Bei Optatus von Mileve (Contra Parm. II, 3, S. 36 f. Ziwsa) und bei Augustin (ep. 53, 2, S. 153 Goldbacher) ist uns eine, wohl ins zweite Drittel des III. Jhs., vielleicht in die Zeit der Neugestaltung der stadtrömischen kirchlichen Verhältnisse unter Fabian zurückreichende Papstliste erhalten mit Petrus als Nr. 1 und Hyginus als Nr. 8. Siehe Karl Holl in den Gesammelten Aufsätzen zur KG III (1928) S. 32 f. Zum Werke Caspars über die älteste römische Bischofsliste vgl. jetzt C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen 1929, S. 335 ff.

[2] Wie wir schon oben (S. 29 A. 1) sahen, kennt der im Osten um 220 schreibende Verfasser der Grundschrift der Pseudo-Clementinen bereits eine *cathedra Petri* in Rom (Brief des Clemens an Jakobus c. 2). Oberbischof aber ist bei ihm Jakobus.

[3] Ich denke hier z. B. an Il. X, 67 ff., wo Agamemnon seinen Bruder Menelaos anweist, am Morgen der Schlacht die Streiter einzeln zu wecken, πατρόθεν ἐκ γενεῆς ὀνομάζων ἄνδρα ἕκαστον, πάντας κυδαίνων.

[4] Firmil. ep. 75, 16 (820 f. Hartel).

[5] Cypr. ep. 71, 3. Caspar glaubt (S. 60), daß Stephan, den er im übrigen in ep. 71 bekämpft findet, von einem *primatus Petri* noch nicht gesprochen habe, da sonst Firmilian darüber noch mehr hergefallen wäre, als über seinen angeblichen Besitz der *cathedra Petri*, und es noch fast zwei Jahrhunderte anstehe, bis man das Wort vom *primatus* der römischen Kirche zum ersten Male aus römischem Munde vernehme (Gesetz Valentinians III auf Veranlassung Leos I und das *Ecclesia Romana semper habuit primatum* der römischen Legaten zu Chalcedon). Ist es aber bei Caspars Ansicht über die Herkunft von de un. 4 B

6. Cyprians Haltung im Streite mit dem römischen Bischof Stephan.

Über Cyprians Verhalten bei seinem Zusammenstoß mit dem römischen Bischof Stephan im Ketzertaufstreit können wir uns wieder kürzer fassen. Caspar sagt (S. 59 ff.), daß Firmilian hierin der entschiedenere und folgerichtigere gewesen sei, indem er den römischen Bischof einfach als Schismatiker hinstellte (ep. 75, 24), während Cyprian unter dem Druck von Mt 16_{18} und seiner eigenen Exegese Schritt um Schritt habe zurückweichen müssen[1]. Den »schlagenden Beweis« hierfür findet er (S. 70) in ep. 74, 10 f., wo Cyprian »noch einmal seine Unitas-Theorie, aber gelöst von der Hauptstelle Mt 16_{18}« vortrage und »nicht nur die verfänglichen Cathedra-Petri-Verknüpfungen der ‚römischen' Briefgruppe, wie in ep. 73, sondern Petrus selbst« ausschalte.

---

von Cyprian nicht auffallend, daß Stephan zwar die *cathedra Petri* aufgegriffen, *primatus* aber unbenutzt gelassen haben sollte? Übrigens taucht das Wort *primatus* in römischem Munde wohl nicht erst so spät auf, wie Caspar meint. Denn wenn Palladius, der arianische Gegner des Ambrosius, von Petrus sagt: *qui pro primatu suo apostolorum columna erat* etc. (Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila 1899, S. 87) und wenn Ambrosius selbst an der oben (S. 136 A. 1) angeführten Stelle von einem *primatus* Petri spricht, so haben sie damit allem nach auf ein in den brieflichen Äußerungen des Papstes Damasus vorgekommenes Wort Bezug genommen (siehe H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker 1929, S. 109 ff.). Aber auch so noch steht das verhältnismäßig späte Vorkommen von *primatus* in römischem Munde gegen die Abfassung von B durch Cyprian und ebenso gegen Adams Ansicht (1928, S. 223), daß dieses Wort in der »breiten lebensvollen Praxis der römischen Kirche« schon geläufig gewesen sei. Adam schließt dies nicht etwa unmittelbar aus ep. 71, 3, wennschon auch er es für möglich hält, daß Cyprians Gedanken in diesem Briefe »zugleich auch nach Rom gehen und er von einem Zusammenarbeiten der mauretanischen Bischöfe mit Rom bereits unterrichtet ist.« (S. 247). Vielmehr schließt er es aus der Beanspruchung eines *primatus* durch Novatian (ep. 69, 8), worüber bereits das Notwendige gesagt ist. Hat Papst Stephan nicht selbst das Wort gebraucht, so hat eben Cyprian die Ausführungen und Gründe Stephans auf den Begriff *primatus* gebracht. Denn daß nicht die mauretanischen Bischöfe den Cyprian und seine Bischöfe aus Africa proconsularis und Numidien als *novelli et posteri* betrachten konnten, denen gegenüber ihnen ein *primatus* mit dem Recht der Gehorsamsforderung zukäme, darüber sollte man doch im reinen sein. Es handelt sich auch nicht um »Majorisierungsbestrebungen« (Adam S. 249), sondern ganz deutlich um die Berufung auf einen Vorrang, auf älteres und höheres Ansehen.

[1] Vgl. auch Chapman in RB 1920 S. 459.

Damit verkennt aber Caspar den Zweck von ep. 74 an Jubaian. Im Eingang dieses Briefes sagt Cyprian, eigentlich enthielten die Briefe, von denen er Abschriften sende, schon alles, was über die Ketzertaufe zu sagen sei; er wolle ihm aber auch eine Abschrift des Stephanschen Briefes schicken, weil er es selbst gewünscht habe. Und weil er ihm diese Abschrift schickt, geht er auf die Beweisführung Stephans ein, wobei er jedoch das unbeachtet lassen will, was er zu den *superba vel ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria* rechnet (c. 1). Er setzt also seine Ausführungen in den vorausgehenden Briefen als bekannt voraus, knüpft an sie an und ergänzt sie mit Bezug auf Stephans Beweis für seine Anschauung. Darum braucht er in ep. 74, 10 f. nicht zu wiederholen, was er in ep. 73, 7 gesagt hat. Noch weniger braucht er auf die Gedanken von ep. 71, 3 zurückzukommen. Ferner handelt es sich in den Ketzertaufbriefen überhaupt nicht, wie in de unitate, um die Einheit der Kirche an sich — diese ist vorausgesetzt und auch vom Gegner nicht bestritten —, sondern um die Linie, die von der einen Kirche zur einen Taufe führt und jede außerkirchliche Taufe entwertet. Darum geht sein Beweis in ep. 73, 7 nach einem kurzen Hinweis auf Mt 16 $_{18}$ sofort zu den Trägern der Taufgewalt, den Bischöfen der Kirche, über und darum verwertet er in ep. 74, 11 die Paulusstelle Eph 4 $_4$ f., die in un. 4 »subsidiär herangezogen« war[1]. Daß er aber auch in ep. 74 der Erinnerung an Petrus nicht aus dem Wege geht, zeigt der Fortgang des c. 11, wo er mit *item Petrus ipse quoque demonstrans* etc. I Ptr 3 $_{20}$ f. anführt[2]. Auf der Septembersynode v. J. 256 aber sagt Bischof Fortunatus von Thuccaboris, Sent. 17 (444, 2):

Iesus Christus . . . super Petrum aedificavit ecclesiam, non super haeresim, et potestatem baptizandi episcopis dedit, non haereticis.

---

[1] Vgl. auch Adam 1928 S. 244. »Subsidiär« herangezogen ist Eph 4 $_4$ f. nur in un. 4, nicht auch in den Briefen, wie Caspar meint. Denn außer in ep. 74, 11 ist die Stelle nur noch in ep. 73, 21 verwertet, und auch hier spricht sie einen für Cyprians Beweisgang grundlegenden Gedanken aus. Ep. 73, 21 (795, 8) enthält nur eine Anspielung. Dann ist die Stelle noch in Sent. 5 des Septemberkonzils v. J. 256 angeführt (439, 10).

[2] Dabei lege ich selbstverständlich auf das *ipse quoque* kein Gewicht, da Cyprian es formelhaft verwendet, vgl. 74, 3 (852, 2): *Paulus . . . ipse quoque* etc., c. 10 (807, 19) u. ö.

Ganz im Sinne von ep. 73, 7 und der sonstigen Anschauung Cyprians. Und ebenso verwendet Firmilian (ep. 75, 16) die berühmte Matthäusstelle trotz dem Gebrauche, den Stephan von ihr gemacht hatte. Diese Bischöfe stehen auch im Streit mit dem römischen Amtsgenossen und nach dem Bruche mit ihm dieser Stelle ganz unbefangen gegenüber, da sie dieselbe nie anders als »episkopalistisch« gedeutet hatten und nicht gesonnen waren, davon abzugehen und einen Oberbischof anzuerkennen.

Gewiß war Firmilian in seinen Äußerungen schroffer und rücksichtsloser als Cyprian. Aber sachlich beurteilte dieser die Lage auch nicht anders als der Bischof von Cäsarea, sonst hätte er dessen Brief nicht in lateinischer Übersetzung verbreiten lassen[1].

---

[1] Auch Bardy schreibt in den Rech. de Sc. rel. 1924 S. 398: »Malgré ses outrances, la lettre de Firmilien dut plaire à s. Cyprien, qui lui accorda une place dans sa correspondance«. Batiffol aber sagt (ebenda 1928 S. 41) überraschenderweise sogar: »Cyprien est du même sentiment que Firmilien. Les paroles du Sauveur (Mt $16_{18.19}$) sont les paroles par lesquelles a été institué l'épiscopat et la promesse faite à Pierre se réalise en chaque évêque«. Wie dies allerdings mit seiner sonstigen Anschauung von einer Vorrangsstellung Petri bei Cyprian und namentlich mit seiner Erklärung von ep. 59, 14 (s. oben S. 51 A. 1) zu vereinigen sein soll, hat Batiffol nicht verraten. Adam (Th. Qu.-Schr. 1928 S. 240 ff.) entdeckt wieder einmal, daß Firmilian in ep. 75, 17 »Stephans Nachfolgerschaft Petri geradezu voraussetze«, weil seine *stultitia* nicht darin liege, daß er sich als Nachfolger Petri gebärde, sondern in dem offensichtlichen Widerspruch zwischen seinem Primatsanspruch und seiner Praxis gegenüber der Ketzertaufe. »Auch in Cäsarea sah man die Autorität Roms in der *successio* Petri begründet.« In Wirklichkeit läßt Firmilian die Tatsache der Nachfolgerschaft Petri dahingestellt sein, und der Sinn seiner Worte ist: wenn Stephan schon sich mit seinem Bischofssitze so brüstet (*sic de episcopatus sui loco gloriatur*) und die Nachfolge Petri innezuhaben behauptet (*contendit*), so sollte er doch wenigstens nicht so töricht sein, an Stelle der einen *petra* viele andere *petrae* einzuführen und viele andere Kirchen aufzustellen. Und wenn er sich rühmt (*praedicat*), durch Nachfolge die *cathedra Petri* innezuhaben, so sollte er auch gegen die Ketzer eifern und ihnen nicht die Taufgewalt einräumen. Daß er aber aus einer Nachfolgerschaft Petri nicht eine maßgebende Autorität hervorgehen läßt, zeigt er im vorherigen Kapitel, wo er ganz im Sinne Cyprians (ep. 73, 7) Mt 16_{18} f. neben Joh 20_{22} f. als Begründung der bischöflichen Tauf- und Sündennachlassungsgewalt deutet, zeigt er in c. 6, wo er die römischen Gepflogenheiten an denen von Jerusalem mißt, zeigt er endlich durch sein ganzes Verhalten, da wir bei ihm keinen Grund haben, dies mit seinen Grundsätzen in Widerspruch zu setzen. Aus den Worten *dum esse illic* (bei den Ketzern) *baptisma sua auctoritate defendit* (821, 19) folgt auch keine besondere Autorität Stephans, weil es auch in ep. 72, 1 (771, 14), und zwar ganz allgemein, heißt: *qui hoc illis patrocinium de sua auctoritate praestat, cedit illis* etc. (Es ist ein seltsames Mißverständ-

Wenn er persönlich mehr an sich hielt, so geschah das wohl aus zwei Gründen. Einmal war er eine friedliebende Natur und wollte den Zwiespalt nicht seinerseits vertiefen und verschärfen, sondern der von ihm so oft betonten Pflicht der Bischöfe, Eintracht und Frieden zu wahren, treu bleiben (vgl. ep. 73, 26), in der Hoffnung, daß wieder bessere Zeiten kommen werden. Sodann war es auch für den entfernteren Bischof von Cäsarea leichter und weniger schmerzlich, einen Bruch mit Rom zu ertragen, als für den Bischof der Kirche von Karthago, die der römischen Kirche so nahe war und immer in so regem Verkehr und so lebendigem Gedankenaustausch mit ihr gestanden hatte. Hier zeigte sich, daß die cyprianische »Theorie« von der Kirche und ihren Bischöfen in der geschichtlichen Wirklichkeit doch schon überholt war, daß die römische Kirche eine tatsächliche Macht in der Kirche darstellte, mit der jeder Bischof mehr oder weniger rechnen mußte. Darum unterließ Cyprian alles, was eine Versöhnung und einen Ausgleich in die Ferne hätte rücken müssen. Und seine Hoffnung täuschte ihn nicht: Stephans Nachfolger, Sixtus II, meldete seine Wahl nach Karthago und knüpfte das zerrissene Band wieder an, ohne daß Cyprian von seinem Standpunkt abgegangen wäre.

Die Septembersynode 256 enthüllt uns am besten diesen Standpunkt[1]. Das Schreiben des römischen Bischofs wurde nicht einmal verlesen, der Brief Jubaians an Cyprian und dessen Antwort an Jubaian (ep. 73) bildeten die Grundlage der Verhandlung. Mit einer kurzen Erklärung, worin ein *episcopus episcoporum* abgelehnt wird, ging der Vorsitzer Cyprian über Stephans hochfahrendes Gebaren, ohne ihn zu nennen, zur Tagesordnung über. Und wie für ihn, so war auch für die Synodalen der römische Bischof, der den Frieden gebrochen hatte, Luft[2].

---

nis Batiffols, wenn er in den Rech. de Sc. rel. 1928 S. 41 das *qui* nur auf Stephan und das *illis* auf dessen afrikanische Gesinnungsgenossen, statt auf die Ketzer, bezieht), und in ep. 74, 8 (806, 11): *dum illis advocatione quorundam et auctoritas praestatur et firmitas*, wo auch nicht Stephan allein gemeint ist, sondern alle, die der Ketzertaufe Gültigkeit zuerkennen.

[1] Vgl. darüber meine Abhandlung in der Internat. kirchl. Zeitschr. 1923, S. 73 ff. Caspar (S. 61 u. 63) und Adam (1928 S. 246 u. 249) sprechen irrtümlicherweise von einem »Novemberkonzil«.

[2] Nur Bischof Crescens von Cirta sagt in Sent. 8 (441, 6): *lectis litteris Cypriani . . ad Iubaianum itemque ad Stephanum* etc. Meine Vermutung (a. a. O. S. 94), daß er damit den Brief 74 meine, der zwar an Pompeius gerichtet ist, aber den Brief Stephans bekämpft, wird von Caspar unfreiwillig bestätigt.

Ich halte es also für einen Irrtum, mit Caspar (S. 63) zu meinen, daß Cyprian wegen der engen Verbindung, in die er selbst die römische *cathedra Petri* mit Mt 16 $_{18}$ gebracht habe, eine Berufung Stephans auf diese Stelle nicht unmittelbar, wie Firmilian, habe anfechten können. Cyprian hat, wie wir sahen, die Matthäusstelle nie im Sinne einer fortlaufenden Rechtswirkung zu Rom in Beziehung gesetzt. Die zweite Fassung von de un. scheidet überhaupt aus. Es bleibt nur ep. 59, 14, und was er da gesagt hat, geht über eine im römischen Episkopat Petri liegende ehrwürdige Erinnerung und eindrucksvolle Mahnung nicht hinaus, zumal da er im selben Kapitel sich im Namen der afrikanischen Kirche jeden Versuch, eine afrikanische Rechtssache nach Rom zu bringen, als Störung des bischöflichen Zusammenhalts deutlich verbittet. Tatsächlich lehnt er in ep. 71, 3 jeden Primatsanspruch mit Gehorsamsforderung entschieden ab (s. oben S. 131 ff.) und auch Caspar ist (S. 65) der Anschauung, daß damit »nur Stephan gemeint sein kann«. Cyprian hat aber mit alldem lediglich sein *pari consortio praediti et honoris et potestatis* von un. 4 zur Geltung gebracht. Daß Stephan die *cathedra Petri* zu Rom innehabe, konnte Cyprian allerdings nicht bestreiten und hat es nicht bestritten, aber eine Rechtsfolgerung daraus hat er ausdrücklich und durch sein ganzes Verhalten, zuletzt noch durch seine feierliche Erklärung auf der Septembersynode v. J. 256, entschieden abgelehnt[1].

Dieser läßt nämlich (S. 60) ep. 74 unwillkürlich »an Stephan« gerichtet sein. Daß Cyprian in seiner Eingangsrede den römischen Bischof im Auge habe, nimmt auch Caspar an, ebenso Adam (1928 S. 250), Bardy (Rech. de Sc. rel. 1924 S. 397), Batiffol u. a.

[1] S. 68 schreibt Caspar, die Begründung des römischen Anspruchs müsse bei Cyprian Staunen und Schreck erregt haben, da sie sich auf dem aufgebaut abe, was er selbst aus tiefster Überzeugung über Rom als *cathedra Petri* und Adressatin der Petrusverheißung Mt 16 $_{18}$ f. in einem besonderen Sinne verkündet gehabt habe. Meinerseits kann ich das Staunen darüber nicht verhehlen, daß Cyprian in ep. 59, 14 einen »nicht allein uncyprianischen, sondern in seinen Konsequenzen anticyprianischen Gedanken« (S. 59) »aus tiefster Überzeugung« (S. 68) »unorganisch eingeflickt« (S. 55) haben sollte. — Entgegen Caspars Ansicht findet Adam (1928 S. 247 ff.) in Cyprians Haltung im Ketzertaufstreit nicht ein Zurückweichen, sondern eine »zunehmende Opposition« und in ep. 74 den »Höhepunkt seiner antirömischen Polemik«. Wenn er aber auch hier »nicht den leisesten Angriff gegen den Primatsanspruch Stephans« entdeckt, so beruht dies auf einer Verkennung des *superba*, was er nach c. 1 übergehen will. Das erinnert doch unwillkürlich an die »freche Anmaßung« von ep. 71, 3 und bezieht sich nicht bloß auf »das jeder Aufklärung

Cyprians Kirchenbegriff ist durch und durch »episkopalistisch« und schließt ein irgendwie geartetes »Papsttum« völlig aus. Ich begreife nicht, wie Caspar dies von seinem eigenen Standpunkt aus bestreiten kann. »Gewiß trug er, wie Koch dargelegt hat, ein Bild der *ecclesia una* in der Seele, in welchem für eine monarchische Spitze kein Platz war, aber vergebens suchten ihn mit Koch die Anglikaner und Altkatholiken zum Vorkämpfer eines gegen römische monarchische Ansprüche gerichteten förmlichen Episkopalsystems zu machen« (S. 70 f.).

Ein förmliches »System« hat nun Cyprian allerdings nicht aufgestellt, wie er überhaupt kein Freund »systematischen« Denkens war. Aber wo immer er von Kirche, kirchlichem Leben, kirchlicher Verfassung, kirchlichen Rechten spricht, kommt sein Bischofskirchentum zum Vorschein. Caspar sagt doch S. 34 selber: »Die Organisation der Kirche erblickt er nicht in einer vertikalen, sondern in einer horizontalen Ordnung, in einem Liebesbunde gleichgeordneter, für ihre Amtsführung nur Gott verantwortlicher Bischöfe, die durch den 'Kitt der Eintracht' zusammengehalten wird.« Selbst der *primatus* in un. 4 B ist nach Caspar »in Cyprians Sinn der Vorrang eines primus inter pares, nicht eine übergeordnete Stellung« (S. 49). Wenn das alles nicht »Episkopalismus« ist, dann hat es nie einen solchen gegeben. Die »Episkopalisten« des ausgehenden Mittelalters, dann die Gallikaner und die Febronianer haben kaum mehr so viel zu behaupten gewagt. Und selbst wenn in ep. 59, 14 ein »nicht allein

unzugängliche starre Festhalten an dem einmal ausgesprochenen Lehrwort« und den »magistralen Ton«. Übrigens kann auch das dem römischen Bischof in einem die ganze Kirche bewegenden und erschütternden Streite nur verübeln, wer ihm eben keine entscheidende Stimme, also keinen »Lehrprimat« zuerkennt. Tatsächlich nimmt dies Adam bei Cyprian ja auch an. »Jedenfalls macht Cyprian in seiner Kritik deutlich genug, daß er sein im Brief an Cornelius (ep. 59, 14) den Römern gemachtes Kompliment, daß die *perfidia* zu ihnen keinen Zutritt haben könne, nicht im Sinne eines römischen Lehrprimats verstanden haben wollte« (S. 242). »Nicht Roms Autorität ist ihm in Sachen der Lehre höchste Instanz, sondern die *veritas*« (S. 243). »Denn für sein flächenhaft in der Horizontale verlaufendes Kirchenbild war das Entscheidende, *'quantum in nobis est'* (ep. 73, 26), die Gemeinschaft mit allen rechtmäßig geweihten Bischöfen zu wahren« (S. 252). Das ist alles ganz richtig. Nur sollte Adam dann niemandem einreden wollen, daß Cyprian trotzdem den römischen Primatsanspruch anerkannt habe und daß der bei ihm angenommene, im Grunde doch wieder auf ein Wahrzeichen der kirchlichen Einheit beschränkte *primatus Petri* im Grunde dasselbe sei, was die Theologen einen Jurisdiktionsprimat nennen.

uncyprianischer, sondern in seinen Konsequenzen anticyprianischer Gedanke unorganisch eingeflickt« wäre (S. 55), so könnte doch dadurch nicht sein sonst überall zum Durchbruch kommendes Bischofskirchentum aufgewogen oder auch nur beeinträchtigt sein.

Gewiß ist Cyprian »der Wegbereiter wider Willen für den Primat geworden« (S. 71), aber nur dadurch, daß man das bei ihm ewig Fehlende ergänzt und hinzugedeutet, sein Perfekt ins Präsens umgedeutet und den »römischen« Stellen einen Sinn gegeben hat, den er nicht damit verbunden hatte. In der zweiten Fassung von de un. 4 aber wurde offensichtlich »petrinisch« nachgeholfen. Nicht Cyprian selber, sondern der mißverstandene und »verbesserte«, ja der in sein Gegenteil verkehrte Cyprian ist Wegbereiter und Zeuge des Papsttums geworden.

III. Das Dogma vom Papsttum.

Was bedeutet nun das alles für das Dogma vom Primat des römischen Papstes?

In meinem CP. S. 144 ff. habe ich aus der Anschauung Cyprians und seiner Afrikaner den Schluß gezogen, daß das Papsttum nicht Mt 16_{18} f. gestiftet worden sein könne, da man im III. Jh. noch nichts davon gewußt habe. »Der Ausfall Cyprians aus der ‚Tradition' reißt in diese eine Lücke, die gar nicht mehr ausgefüllt werden kann. Hier macht eine Schwalbe einen ganzen Sommer« (S. 144).

Diesen meinen Schluß hat man katholischerseits als »plump«, »ungeheuerlich«, »hirnverbrannt« u. dgl. hingestellt[1]. Man hat

[1] So schreibt Dausch in der Passauer Theol.-prakt. Monatsschr. 1910 S. 742: »Mit Hugo Koch ruft Schnitzer (Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 1910 S. 79) aus: Das Dogma, daß Jesus Christus (Mt 16_{18} f.) das Papsttum eingesetzt, und daß es darum von Anfang an einen Rechtsprimat und Universalepiskopat in der Kirche gegeben habe, der von Petrus auf den Bischof von Rom übergegangen sei, steht mit der Geschichte in unversöhnlichem Widerspruch. Wir fragen erstaunt: Welcher katholische Gelehrte könnte eine solche hirnverbrannte Behauptung aufgestellt haben?« Das ist denn doch, um mit David Friedrich Strauß zu sprechen, die »Orthodoxie auf dem Standpunkt der Frechheit«. Die von Dausch gerügte »hirnverbrannte Behauptung« ist nämlich, wie wir sehen werden, klar und deutlich vom Vatikanischen Konzil »aufgestellt« worden! Chapman (RB 1910 S. 461 Anm. 2) nennt meine Schluß-

gesagt, ich tue, wie wenn Cyprian die Kirche wäre, oder wie wenn Christus seine Kirche auf Cyprian und nicht auf Petrus gebaut hätte und wie die Redensarten alle lauteten. Leute, in deren Reihen man sonst die kindlichsten oder hanebüchensten Vorstellungen über die Entstehung von Christentum und Kirche antrifft, setzten sich auf einmal auf das hohe Roß der »geschichtlichen Entwicklung« und schauten voll Mitleid oder Verachtung auf einen armseligen Historiker herab, der verlange, es müsse alles von Anfang an so gewesen sein, wie es nachher war und heute ist. Die Rollen waren vertauscht: der Historiker schien zum Dogma-

---

folgerung »ganz unfair« und er führt damit in den sonst den Gesetzen der Logik und der Methode unterstehenden Wissenschaftsbetrieb einen Begriff aus dem Geschäfts- und Gesellschaftsleben ein, über dessen Zutreffen im einzelnen Fall sich, wie die Erfahrung lehrt, weder die einzelnen Menschen noch die Völker einig sind. Weiter meint er nämlich, wenn man mit mir alle Zeugnisse Cyprians für Roms Primat wegerkläre und seine »Theorie« aus einigen ausgewählten Stellen über die Unabhängigkeit der Bischöfe schöpfte, dann sei man verpflichtet, folgerichtig zu sein und nicht bloß zu schließen, daß Cyprian alle Primatsrechte verwerfe, sondern auch alle Autorität der Konzilien, jedes kanonische Recht, alle Einheitlichkeit in der Praxis, kurz daß er einer ganz »anarchistischen Theorie« huldige. Das hält mir derselbe Chapman entgegen, der kurz vorher (S. 459 Anm. 2) selber geschrieben hatte, daß es im III. Jh. »noch fast kein kanonisches Gesetz gab« und Cyprian im besonderen »überhaupt kein kanonisches Gesetz gelten läßt«, und der gleich nachher (S. 482 Anm. 2) einen Abschnitt aus seinem Artikel in der Catholic Encyclopaedia IV 588 wiederholt, worin es u. a. heißt: »In der westlichen Kirche des III. Jhs. waren nicht einmal die Anfänge des Kirchenrechts gegeben. Nach Cyprian Meinung ist jeder Bischof Gott allein für seine Haltung verantwortlich . . . Konzilsbeschlüsse hatten keine bindende Kraft«! Ja, ist denn das nicht gerade die »Anarchie«, die Chapman mir als letzte Folge der von mir herausgestellten Anschauungen Cyprians vorhält? Der Unterschied ist nur der, daß bei ihm inmitten dieser Anarchie der römische Primat als einsamer Fels des Rechts und der Ordnung aufragen soll. Es ist nun einmal so: Cyprian kennt nur das Einzelbischofsrecht und die Einzelbischofspflicht, die beide Mt 16 $_{18}$ f. entstammen. Alles andere, auch das geballte Bischofsrecht in Form eines Synodalrechts, ist erst im Werden. Adam (Th. Qu.-Schr. 1928 S. 235 f.) findet es allerdings »bezeichnend, daß Cyprian immer dann das bischöfliche Gewissen als letzte Instanz hervorhebt, wenn er sich einem einzelnen Bischof oder einzelnen bischöflichen Gruppen, nicht aber wenn er sich der geschlossenen kirchlichen Gemeinschaft und ihren Gesetzen gegenübersieht«. Diese Beobachtung scheint etwas für sich zu haben, und der »Fall Therapius« (ep. 64, 1) würde sich so am einfachsten erklären. Aber ep. 55, 21, worauf Adam selber — als »Ausnahme« — hinweist, stimmt schon nicht damit und schließlich ist doch alles noch im Flusse. S. auch Karl Müller, Kirchengeschichte I ^{2} 1 (1924) S. 301 ff.

tiker voll derber ἀνιστορησία geworden zu sein, indes die Dogmatiker in Newmanschem 'development' sich sonnten.

Nur Karl Adam gab die Berechtigung meines Schlusses für den Fall der Richtigkeit seiner Voraussetzungen zu[1]. Daß aber auch andere ähnlich empfanden, verrieten sie durch die krampfhaften Bemühungen, den berühmten Bischof von Karthago, der bis dahin als Hauptzeuge für den römischen Primat gegolten hatte, für diesen Primat noch irgendwie zu retten. Gleichzeitig suchte man für die offenkundigen »Mängel« seiner Primatslehre nach Erklärungen und Entschuldigungen, indem man ihn als kurzsichtig und als Neuling in kirchlichen Dingen[2], als eine schwärmerische, mystisch-visionäre Natur[3], ja als Beispiel für den

---

[1] Th. Qu.-Schr. 1913 S. 99: »War Cyprian tatsächlich ein 'ausgesprochener Gegner jedes Primatsanspruchs, jeder Primatsregung', dann reißt sein 'Ausfall aus der Tradition' tatsächlich ‚in diese eine Lücke, die gar nicht mehr ausgefüllt werden kann. Hier macht eine Schwalbe einen ganzen Sommer'«. Umgekehrt schreibt der Philologe Carl Weyman (Hist. Jahrb. 1910 S. 601): »Bewährt sich die von Koch vorgetragene Interpretation der einzelnen Cyprianstellen von A bis Z (was ich nicht glaube . . . .), nun so streichen wir Cyprian aus der Reihe der Primatszeugen und halten trotz Koch an dem Satze fest, daß weder Cyprian noch irgendein anderer Kirchenvater, mag seine Bedeutung und sein Einfluß noch so hoch einzuschätzen sein, der 'Kirche' gleichgesetzt werden darf.« Aber wo und wie hat dann im III. Jh. die »Kirche« ihre Anschauung über diesen Punkt kundgetan, wenn man sie aus den unwidersprochen gebliebenen Äußerungen des gefeiertsten Kirchenmannes dieser Zeit und der nächsten Folgezeit nicht erschließen darf?

[2] Chapman (RB 1910 S. 452): »Cyprian sah nie sehr weit, obwohl er in dem, was er sah, sehr klar und logisch war«. (S. 457): »Sein Horizont war äußerst beschränkt und seine Logik sehr kurzsichtig«. »Cyprian ist ein Neubekehrter, der nur wenige kirchliche Prinzipien sich zu eigen gemacht und diese wenigen übertrieben hat«. (Ähnlich Bruders in der ZkTh 1911 S. 103 u. 105). S. 482 Anm. 2 macht Chapman dann noch den Umstand geltend, daß Cyprian abgesehen von der hl. Schrift keine christlichen Schriften zum Studium gehabt habe außer Tertullians Werken, daß er offenbar nicht griechisch gekonnt und wahrscheinlich auch den lateinischen Irenäus nicht gekannt habe. Daß dies ein Irrtum ist, glaube ich in den Ricerche Religiose 1929, S. 137 ff. u. 523 ff. bewiesen zu haben. Aus welcher altchristlichen Schrift aber eine Belehrung über das Wesen des römischen Primats zu holen gewesen wäre, hat Chapman vergessen anzugeben. Die Stellen bei Ignatius und Irenäus reichten dazu sicher nicht aus.

[3] Adam (Th. Qu.-Schr. 1928 S. 207): »Cyprian ist kein Realist, mit nüchternem praktischem Sinn für die historischen Gegebenheiten und ihre harte Problematik. Er bezweifelt nicht, daß die geistgewirkte heilige Liebe unter den Bischöfen ein hinlänglich festes Band der Einheit sei. Sein schwärmerischer

schlimmen Einfluß kirchenfeindlicher Schriften (Tertullians[1]) hinstellte, wobei natürlich die spätere Dogmatik den Maßstab bildete und die übliche petitio principii Pate stand.

Auch Caspar kommt von seinem Standpunkt aus dem gefährdeten Dogma vom Primat des römischen Papstes zu Hilfe, indem er (S. 79) meint, dieses könne historisch weder bewiesen noch widerlegt werden, da »das Problem des Wahrheitsgehaltes der Primatslehre metahistorisch« sei, und er hat damit G. Krügers Beifall gefunden[2]. Diese Ansicht beruht aber, wie mir scheint, auf der protestantischen, näherhin Ritschlschen Unterscheidung zwischen Tatsachen der Geschichte und Werturteilen des Glaubens und läßt den katholischen Traditionsgrundsatz, der auch in der dogmatischen Festsetzung des Vatikanischen Konzils geltend gemacht ist, ganz außer acht. Ähnlich versuchten auch die »Modernisten« die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung mit dem Dogma zu versöhnen. »Eine Verheißung, wie sie nach katholischem Glauben das Papsttum in Petrus empfing, ist ja ihrer

---

mystisch-visionärer Sinn kommt gar nicht dazu, an andere Möglichkeiten zu denken.« Damit ist der Bischof von Karthago, den man sonst immer als »praktischen Kirchenmann« feierte, zum Sterngucker gestempelt, der über die Steine der Straße stolpert. Nun ist gar kein Zweifel, daß Bischof Cyprian ziemlich »enthusiastisch» veranlagt war und viel auf Träume, Zeichen und geheime Offenbarungen gab (s. meine CU S. 323 Anm. 1). Es fehlte auch zu seinen Lebzeiten in seiner Gemeinde nicht an Gegnern, die ihn darob als »Träumer« verspotteten (ep. 66, 10). Aber andererseits teilt er diese seine Neigung mit dem ganzen Zeitalter (s. die Beispiele aus Eusebius und anderwärts a. a. O.) und sie äußert sich in den Fragen des täglichen kirchlichen Lebens und bei wichtigen Entscheidungen, nicht in seinem Kirchenbegriff. Wie gut er auf die »historischen Gegebenheiten« und die Steine der Straße achtete, zeigte er durch seine Nachgiebigkeit in der Bußfrage, wobei ihn seine »Offenbarungen« trefflich unterstützten (s. meine CU S. 262 f.). Daß er der christlichen Liebe noch die Kraft zumaß, die Einheit der Kirche zu erhalten, gereicht seinem Glauben und seiner Auffassung vom Christentum zur Ehre, und es ist nicht seine Schuld, wenn er sich darin täuschte. Das Papstrecht konnte diese Einheit auf die Dauer aber auch nicht retten, trägt vielmehr großenteils Schuld an der Abtrennung der östlichen Kirchen und an der abendländischen Kirchenspaltung, sowie an der Verengung des Katholizismus zum »römischen Katholizismus«, der kein »Katholizismus« im Vollsinn des Wortes mehr ist.

[1] Diese Weisheit gab der damals noch junge Theologe K. Kastner (Linzer Theol.-prakt. Qu.-Schr. 1912 S. 78 ff.) zum besten. — Nach all diesen Auswegen fehlt nur noch ein pathologischer oder ein psychanalytischer Versuch, die Mängel der cyprianischen Primatslehre zu erklären.

[2] Theol. Bl. 1927, Sp. 307.

Natur nach etwas Übergeschichtliches. Es ist nicht zu erwarten, daß sofort alle Folgerungen daraus gezogen werden, auch nicht, daß sie in jedem Augenblick wirksam in die Erscheinung tritt, genug, daß sie über dem Ganzen der Geschichte schwebt«[1].

Andere versuchen, Mt 16_{18} aus dem Reiche der Geschichte und des Rechtes gewissermaßen in das der Mystik oder des Seelenlebens zu versetzen, indem sie die Entwicklung des Primats wie die der ganzen Kirche als eine Entfaltung der in die christlichen Seelen und ihre Gemeinschaft hineingelegten Keime und Kräfte verstehen wollen. Das Urteil Roms hat aber gezeigt und wird immer wieder zeigen, daß man dort nicht willens ist, einer seelenkundlichen oder mystisch-sakramentalen Betrachtungsweise den Vorrang vor der dogmatisch-rechtlichen zu lassen[2]. »Niemals kann sich doch die katholische Kirche auf eine Geschichtsbetrachtung einlassen, die an den Anfang der Entwicklung einen bloßen Impuls, eine Idee, einen unentfalteten Keim stellt. . . . Die katholische Kirche muß schon als Ausgangspunkt der Geschichte des Christentums etwas Geformtes, etwas relativ Fertiges setzen.« So gibt Karl Holl ganz richtig den katholischen Standpunkt wieder — man denkt unwillkürlich an Goethes »geprägte Form, die lebend sich entwickelt« — und das gilt natürlich auch vom Papsttum[3].

---

[1] So Karl Holl in seinem Büchlein über den »Modernismus« 1908 (jetzt »Gesammelte Aufsätze zur KG« III 1928 S. 441) und er will damit einen modernistischen Gedanken ausdrücken.

[2] J. Wittig, Das Alter der Kirche I 1925 S. 56 ff. 206 ff. 215 ff. Dazu das Gutachten von E. Krebs im II. Bd. S. 66 ff. und das namenlose Gutachten S. 108 ff., ferner E. Krebs in der Ztschr. »Der katholische Gedanke« 1928 S. 258 ff.

[3] Ges. Aufs. z. KG III S. 455. Karl Adam schreibt in seinem Buch über »Das Wesen des Katholizismus« (1924 S. 33 f. 4. Aufl. 1927 S. 48): «Würden die Evangelien über die Berufung des Petrus zum Felsenmann und Schlüsselwart und zum Hirten der Kirche schweigen, die Wesenheit der Kirche selbst würde mit der Notwendigkeit und Wucht, die jede Entelechie zur Entwicklung ihrer Wesensform drängt, das Papsttum aus ihrem Schoß hervorgetrieben haben. Im Papsttum strebt und gelangt die kirchliche Gemeinschaft zum Bewußtsein ihrer wesensnotwendigen Einheit. Im Papsttum erfaßt und setzt sie sich selbst als das eine Reich, als den einen Leib Christi auf Erden.« Das scheint mir etwas unvorsichtig zu sein, weil damit im Grunde die Entstehung und Ausgestaltung des Papsttums von Mt 16_{18} f. (und Joh 21_{16} f.) losgelöst wird. Tatsächlich ist ja der römische Primat nicht aus Mt 16_{18} f. hervorgegangen, sondern er hat erst, nachdem er geschichtlich in seinen Anfängen schon da war, diese Stelle in Beschlag genommen und damit seiner weiteren Entfaltung Bahn gemacht. Aber warum hat in der östlichen Hälfte der Christenheit nicht

Das Vatikanische Konzil sagt in der Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi, in sessio IV vom 18. Juli 1870, cap. I und II[1]:

»Wir lehren daher und erklären, daß nach den Zeugnissen des Evangeliums der Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche Gottes unmittelbar und direkt von Christus dem Herrn dem seligen Apostel Petrus verheißen und übertragen worden ist. Joh 1 $_{42}$ Mt 16 $_{16-19}$ Joh 21 $_{15-17}$. Dieser so offenkundigen Lehre der hl. Schriften, wie sie von der katholischen Kirche stets verstanden worden ist usw.... Es ist niemandem zweifelhaft, vielmehr allen Jahrhunderten bekannt, daß der heilige und seligste Petrus, der Fürst und das Haupt der Apostel, die Säule des Glaubens und das Fundament der katholischen Kirche, von unserem Herrn Jesus Christus, dem Retter und Erlöser des Menschengeschlechts, die Schlüssel des Himmelreichs erhalten hat: er ist es, der bis auf die Gegenwart und immer in seinen Nachfolgern, den Bischöfen des heiligen römischen Stuhles, der von ihm gegründet und durch sein Blut geweiht worden ist, lebt und den Vorsitz führt und Gericht hält«[2].

Damit ist klar und deutlich ausgesprochen: 1. daß der »Jurisdiktionsprimat« Petri und seiner Nachfolger, der Bischöfe von Rom, unmittelbar von Jesus Christus gestiftet und eingesetzt worden ist, und 2. daß das Bewußtsein hievon von allem Anfang an und durch alle Jahrhunderte in der Kirche geherrscht hat.

Konzilsentscheidungen muß man — auch gegen ihre anwältlichen Deuter — beim Worte nehmen. Was bedeutet »Jurisdiktionsprimat«? Es bedeutet im Sinne des Vatikanischen Konzils eine wirksame Obergewalt über die Gesamtkirche, eine übergeordnete Stellung, kraft deren zuerst dem Petrus und dann den römischen Bischöfen ebenso in Streitigkeiten über Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre (Unfehlbarkeit), wie in Fragen der Kirchenzucht und Kirchenverwaltung die entscheidende Stimme zukommt. Ein solcher Primat ist also nach Vatikanischer

---

ebenso die »Entelechie zur Entwicklung ihrer Wesensform gedrängt«? Warum empfand vielmehr die griechische Kirche diese »Entelechie«, je mehr sie sich »entwickelte«, desto mehr als etwas ihrem Wesen Fremdes? Weil sie eben nicht dem Geiste Jesu und nicht dem Geiste des Christentums in der Gesamtheit entsprang, sondern dem römischen Geiste in seiner besonderen Prägung.

[1] Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums [4] 1924 No. 606 S. 462.

[2] Nach dem Konzil von Ephesus 431, Actio III, Mansi IV 1295.

Lehre von Jesus Christus gestiftet und als Stiftung Jesu Christi allezeit in der Kirche gekannt und anerkannt worden. Seine Einsetzung ist kein »übergeschichtlicher«, »metahistorischer« Vorgang, sondern etwas, was sich in geschichtlicher Zeit auf Erden, in Palästina, abgespielt hat. Was eingesetzt oder gestiftet wird, ist vom Augenblick der Einsetzung an da. Wie nach katholischem Dogma das Sakrament der Eucharistie mit dem Leibe und Blute des Herrn als seinem Inhalt seit dem letzten Abendmahle Jesu in der Kirche vorhanden und in seiner Bedeutung bekannt ist, wie die Apostel von der Zeit an mit Bewußtsein Priester (Bischöfe) waren und ihre Nachfolger zu Bischöfen weihten, ebenso besteht das Papsttum seit den Worten des Herrn an Petrus als eine der Christenheit bekannte Einrichtung. Natürlich kann man in einer kleinen, werdenden Gemeinschaft nicht sofort dieselben Formen und Äußerungen erwarten, wie sie nachher in der groß gewordenen Kirche zutage treten. Aber andererseits steht am Anfang auch nicht ein bloßer Gedanke, ein bloßer Antrieb, ein erst zu erreichendes Ziel, sondern, wie Holl richtig sagt, etwas bereits Geformtes, grundsätzlich Fertiges, also, um mit Adam zu sprechen, eine »Entelechie«. Da es sich ferner um die Oberleitung einer Gemeinschaft handelt, die sich des Beistandes des hl. Geistes rühmt, so muß auch das Bewußtsein von dieser Stiftung und ihrer fortwirkenden Kraft von Anfang an und zu allen Zeiten lebendig sein. Darum ist auch der »Wahrheitsgehalt« der Primatslehre keine »metahistorische« Frage. Er ist es ebensowenig, wie die Verfassungsurkunde irgendeines Landes. Hier handelt es sich nicht um ein »Glaubensgeheimnis«, wie etwa bei der hl. Dreifaltigkeit, der Verbindung zweier Naturen in Christus zu einer Person, der Erbsünde, dem göttlichen Gnadenbeistand, nicht um ein schwieriges Geheimnis, das erst durch das Nachdenken und die Glaubensentfaltung von Jahrhunderten herausgearbeitet werden mußte und doch nie ganz ergründet werden kann. Mit dem Dogma vom Primat ist die römische Kirche vielmehr aus den aller Erfahrung entrückten Höhen göttlicher Lebens- und Gedankenvorgänge auf die Erde herabgestiegen und hat sich so der geschichtlichen Nachprüfung ausgesetzt[1].

[1] Im Artikel von der Geburt aus der Jungfrau »wird eine geschichtliche Tatsache behauptet, und solche Tatsachen unterliegen der geschichtlichen Kritik«, schreibt Harnack (Reden und Aufsätze I 1904 S. 285). Nicht anders ist es bei der Stiftung des Primats oder eines Sakraments oder der Kirche überhaupt.

Um festzustellen, daß an der Spitze der christlichen Gemeinschaft nach dem Willen Christi ein sichtbares Oberhaupt, der Nachfolger Petri in Rom stehe, bedurfte es keines Sinnens und Forschens und Grübelns und Betens, dazu mußte jederzeit ein Griff in das kirchliche Bewußtsein, ein Blick in die verfassungsmäßige Wirklichkeit genügen. Eine Gemeinschaft mit einer bestimmten Verfassung muß sich doch wenigstens in ihren führenden Köpfen über die Art dieser Verfassung klar sein. Es muß sich also, wenn das vatikanische Dogma zu Recht bestehen soll, nach seiner eigenen Aussage eine ununterbrochene Überlieferungskette nicht bloß für den tatsächlichen Primat, sondern auch für das Bewußtsein von seiner göttlichen Gründung durch die in den Evangelien erzählten Vorgänge und Worte des Herrn aufweisen lassen. Römische Strebungen und Ansprüche genügen natürlich nicht, auch nicht der Nachweis, daß die römische Kirche tatsächlich die Führung hatte und die anderen Kirchen diese Führung willig hinnahmen. Es muß sich vielmehr zeigen lassen, daß die anerkannten Kirchenmänner diese Führung von göttlicher Anordnung hergeleitet und als göttliche Rechtsordnung betrachtet haben.

In diese Überlieferungskette reißt nun der Ausfall Cyprians eine Lücke, die nicht ausgefüllt werden kann. Wäre Cyprian ein vollgültiger Zeuge für den Vorrang des römischen Stuhles und für die Lehre vom Primat, so würde daraus allein für dessen Stiftung durch Christus nicht viel folgen, da seit Jesu Tod schon 200 Jahre der Entwicklung verflossen waren. Wenn aber ein Cyprian von der göttlichen Einsetzung eines Rechtsprimats Petri und seiner Nachfolger noch nichts weiß, so ist es mit der »Verankerung« dieser Lehre im kirchlichen Bewußtsein der ersten Jahrhunderte schlecht bestellt. Denn Cyprian ist nicht der nächste beste: er ist der hervorragendste Kirchenvater des III. Jhs. Es wäre doch mehr als sonderbar, wenn derselbe Cyprian, der sich nach seiner Bekehrung zum Christentum in Bälde in die hl. Schrift Alten und Neuen Testamentes so eingelesen und mit den Hauptgedanken der damaligen Dogmatik und Sittenlehre so ver-

Auch bei der Auferstehung Jesu findet »die heute kräftig bekundete Auffassung, sie sei ein wirkliches, aber kein geschichtliches Ereignis, sondern gehöre einer höheren Sphäre an«, auf evangelischer Seite nicht ungeteilten Beifall (Mulert, Theol. Litztg. 1929 No. 8 Sp. 185) und vom katholischen Standpunkt aus ist eine solche Unterscheidung ganz unannehmbar.

traut gemacht hatte, daß er in seinen Testimonien eine stattliche Zahl von Schriftstellen unter den entsprechenden Leitsätzen sammeln konnte, wenn dieser selbe Cyprian nie Zeit gehabt hätte oder fähig gewesen wäre, sich die Grundbegriffe der damals geltenden kirchlichen Verfassung anzueignen[1]. Wir lesen auch nirgends in den alten Quellen, daß er in den Augen seiner Amtsgenossen als kurzsichtig oder als Neuling oder als Wolkengucker oder gar als Opfer kirchenfeindlicher Schriften gegolten hätte, daß man seine Auffassung von Kirche und Bischofstum für ungenügend und ergänzungsbedürftig gehalten und eine schonende Nachsicht dafür gehabt hätte. Warum hat denn niemand den Bischof von Karthago auf die angeblichen Lücken seiner theologischen Bildung und seiner kirchenrechtlichen Kenntnisse aufmerksam gemacht? Offenbar hat niemand solche bemerkt, auch der römische Bischof Cornelius nicht, dem er in ep. 59, 14 zu verstehen gibt, daß jedem Bischof eine *portio gregis* zugewiesen sei, die er durchaus selbständig leite, und daß eine in Afrika entschiedene Sache damit erledigt sei. Nein: wie er das vielbefragte geistige Haupt der afrikanischen Kirche war, wie er den römischen Bischöfen Cornelius und Stephanus ins Gewissen redete, so wurde Cyprian von spanischen und gallischen Kirchen um Rat und Hilfe angegangen. Seine Schriften rückten bald in die Nähe der hl. Schrift. »Ist die Autorität etwa gering, die vom seligsten Cyprian, dem Märtyrer und Lehrer, ausgeht? Oder wollen wir den Lehrer belehren? Oder sind wir etwa weiser als er? . . . Wie steht es dann mit so vielen Priestern, die über den ganzen Erdkreis hin mit demselben Cyprian durch das Band des Friedens und der Einheit verknüpft waren? Wie mit so vielen bejahrten Bischöfen, so vielen Märtyrern, so vielen Bekennern?« So schreibt Pacian von Barcelona den Novatianern[2], und es ist wie für die heutigen, so überlegenen Beurteiler des Bischofs von Karthago geschrieben. Augustin aber bewundert und feiert ihn als *episcopus catholicus*[3].

[1] Über die Abfassungszeit der Testimonien s. meine CU S. 183 ff. Im 3. Buche dieser Testimonien handelt Cyprian u. a. auch von Taufe und Eucharistie, Sünde und Sündennachlassung (c. 25—28), von den kirchlichen Geboten (c. 68), vom Verhalten gegenüber den Ketzern (c. 78), von der Ehrfurcht gegenüber einem Bischof oder Priester (c. 85), vom Vermeiden jeglichen Schismas (c. 86) — einen Oberbischof in Rom berücksichtigt er so wenig, wie die vielen Kirchenordnungen des Altertums es tun.

[2] Ep. 1, 3 (ML 13, 1054 C).

[3] De bapt. III 3, 5 (201, 9 Petschenig).

Er entschuldigt seinen sachlichen »Irrtum« in der Ketzertauffrage, er entschuldigt auch die gereizten Worte, die er gegen Stephan ausgestoßen[1]: wegen seines Widerstandes gegenüber dem römischen Bischof hält er ihn nicht für entschuldigungsbedürftig[2].

Wenn ich von einer durch Cyprians Ausfall entstehenden unausfüllbaren Lücke in der Überlieferung gesprochen habe, so gilt dies strenggenommen nur vom tatsächlichen römischen Primat. In der Lehre vom römischen Primat, d. h. in seiner Ableitung von Mt 16 $_{18\,f.}$, entsteht allerdings keine »Lücke«, aber nur deshalb, weil hierin eine »Überlieferung« damals noch gar nicht vorhanden war, sondern eben erst (durch Stephan I) ansetzte. Justin der Märtyrer erwähnt zweimal (Dial. 100, 4 und 106, 3) den Petrus, nennt ihn aber schlicht »einen der Jünger«, »einen der Apostel«. Batiffol bezeichnet dies kopfschüttelnd als »bien curieux«[3]. Und das ist in der Tat »recht seltsam«, zumal wenn man bedenkt, daß Justin zwar aus dem Osten stammte, aber in der Mitte des II. Jhs. in Rom lebte. Weder in den Auseinandersetzungen zwischen Anicet und Polykarp, noch in denen zwischen Viktor und den Kleinasiaten kam die berühmte Matthäusstelle in Frage[4]. Irenäus spricht nur von der Gründung der römischen Kirche durch »Paulus und Petrus«[5]. Tertullian preist Rom glücklich als die Stätte des Martyriums dreier Apostel[6]. In pud. 21 handelt es sich, wie die neuesten Erörterungen unzweifelhaft ergeben haben, nicht um einen römischen Primat. Nach Caspar wäre Cyprian der erste, der Mt 16 $_{18\,f.}$ mit der römischen Kirche in Verbindung gebracht und eine gewisse Vorrangsstellung, aber nur die einer prima inter pares, für sie daraus abgeleitet hätte. Wir haben von den hierfür in Betracht kommenden Stellen ep. 59, 14 anders erklärt und un. 4 B als fremde Zutat ausgeschaltet. Bei Cyprian kommt Mt 16 $_{18\,f.}$ mit dem römischen Stuhle nur insofern in Berührung,

---

[1] De bapt. V 25, 36 (291, 27).

[2] Vgl. KT S. 77 f. Unrichtig Batiffol, Le catholicisme de St. Augustin[2] 1920 S. 203 f.

[3] Rech. de Sc. rel. 1928 S. 43 Anm. 23. [4] S. oben S. 25 A. 2.

[5] *Paulo et Petro* lesen an der bekannten Stelle, adv. haer. III 3, 1 (I 428 St), die besten Handschriften (Clarom. und Voss.). Dionysius von Corinth läßt (bei Euseb. h. e. II 25, 8) die römische Kirche durch »Petrus und Paulus« gegründet sein und stellt ihr die von denselben Aposteln »gepflanzte« korinthische Kirche gleich. [6] De praescr. 36 (II 34).

als dieser von dem an jener Stelle zuerst berufenen Petrus gegründet worden ist. Die Stiftung eines irgendwie gearteten »Papsttums« kennt Cyprian auf keinen Fall. Mt 16 $_{18}$ f. ist für ihn der Stiftungsbrief der einen Kirche mit dem einen Episkopat, der von Petrus an durch die Jahrhunderte geht und in jedem katholischen Bischof genau so verkörpert ist, wie ehedem in dem einen Petrus. Einheitspunkt, Mutterschoß und Quelle ist und bleibt die eine Kirche, der eine Episkopat, der in Petrus erstmals in die Erscheinung trat, und die Kraft, die die Kirche innerlich und äußerlich zusammenhält, strömt aus der christlichen Liebe.

Mit seiner Erklärung von Mt 16 $_{18}$ f. als dem Stiftungsbrief des Bischofsamtes hat Cyprian der Kirche seiner Zeit aus der Seele gesprochen[1]. Diese Auffassung liegt schon der Herleitung der

[1] S. Sententia 17 (444, 1 Hartel) des Konzils vom 1. Sept. 256 (*Petrus* Mt 16 $_{18}$ = *episcopi*). So schreibt auch der Verfasser der pseudocyprianischen Schrift de aleatoribus c. 1 (III 93, 3 Hartel): *originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam.* Auch hier ist, ganz im Sinne Cyprians (ep. 33, 1), Mt 16 $_{18}$ f. der Apostolat, d. h. der Episkopat, gestiftet worden und dieser, nicht Petrus und ein besonderer Nachfolger von ihm, ist der tragende Untergrund der Kirche. Jeder Bischof hat *apostolatus ducatum* (s. oben S. 74) *et vicariam Domini sedem* inne. Die Schrift stammt von einem katholischen Bischof, wahrscheinlich aus Afrika und der zweiten Hälfte des III. Jhs. (siehe meine Darlegungen in der Festgabe für Karl Müller 1922 S. 58 ff.). Auch Firmilian von Cäsarea hätte (ep. 75, 16) die cyprianischen Gedanken nicht wiederholt, wenn sie nicht seiner eigenen Anschauung entsprochen hätten. In der Grundschrift der Ps.-Clementinen (um 220) ist deutlich mit Mt 16 $_{18}$ die Bischofsgewalt begründet (Brief des Clemens an Jakobus c. 2 S. 6, 32 de Lagarde), und jeder Bischof hat die καθέδρα Χριστοῦ, den θρόνος Χριστοῦ (s. oben S. 29 A. 1). Ebenso sagt Ambrosius, Explan. Psalm. 38, 37 (213, 3 Petschenig), nach Anführung von Mt 16 $_{19}$: *quod Petro dicitur, apostolis dicitur.* Dieselbe Auffassung herrschte in der donatistischen Theologie (siehe Adam in der Theol. Qu.-Schr. 1912 S. 273 ff., vgl. noch oben S. 106 A. 1). Die älteste Deutung von Mt 16 $_{18}$ f. bestätigt zugleich nach rückwärts die Richtigkeit der Ansicht von K. G. Goetz (Petrus 1927 S. 48 f.), daß Cyprian mit seiner Erklärung »in vorzüglicher Weise die erste und ursprüngliche Absicht des Matthäusevangelisten getroffen« habe, daß dieser also tatsächlich den Einepiskopat in einem Herrnwort verankern wollte. In meiner Studie *Adhuc virgo* (Beiträge zur historischen Theologie No. 2) 1929 glaube ich (S. 38 ff.) an der Geschichte der ältesten Erklärung von Lc 1 $_{34}$ bis ins V. Jh. gezeigt zu haben, daß die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens nicht von dieser Stelle ausgegangen sein kann, sondern eine andere Quelle hatte und erst nachher mit der Schriftstelle gestützt wurde. Nicht anders steht es mit der Lehre vom römischen Primat und Mt 16 $_{18}$ f. Auch hier zeigt das älteste Verständnis dieser Stelle, daß der römische Primat nicht aus ihr wurzelhaft erwachsen ist, vielmehr

bischöflichen Schlüsselgewalt in pud. 21, von wem immer sie stammen möge, zugrunde. Durch Cyprian erstmals klar herausgestellt, wurde sie dann Gemeingut der Kirche und wirkte, auch im Munde der römischen Bischöfe, noch lange nach, als diese bereits angefangen hatten, aus derselben Stelle einen Rechtsvorrang für sich abzuleiten, bis endlich nach gelungenem langsamen Umsturz der kirchlichen Verfassung und des Kirchenbegriffes Mt 16 18 f. dem Papsttum allein, als Magna Charta seiner göttlichen Stiftung, verblieb und der Episkopat mit Mt 18 18 oder Joh 20 21 f. abgefunden wurde. Die berühmte Matthäusstelle hat also in der Geschichte ihrer Deutung und Anwendung auf die Kirchengewalt fünf Stufen durchlaufen, die ich nochmals herausstellen möchte:

1. Typik Petri für die Kirche und den klerischen ordo bei Tertullian (siehe oben S. 13).

2. Begründung der kirchlichen und bischöflichen Lossprechungsgewalt (de pud. 21).

3. Stiftung des Apostolats und Bischofsamtes in der Person Petri: jeder Bischof Nachfolger Petri im vollen Sinne, der römische Bischof nur Nachfolger auf der römischen *cathedra Petri*, ohne Vorrechte, ohne »Primat« (Cyprian und seine kirchliche Umwelt).

4. Stiftung des Apostolats und Bischofsamtes in der Person Petri und damit des »Primats« Petri: Nachfolger Petri im Bischofsamt jeder Bischof, Nachfolger im »Primat« der römische Bischof.

5. Stiftung des »Primates« Petri, des Papsttums: der Papst Nachfolger Petri, die Bischöfe Nachfolger der Apostel (nach Mt 18 18 und Joh 20 21 f.)[1].

---

seinen Ursprung geschichtlichen Umständen verdankt und auf diese Stelle erst die Hand legte, als er daranging, sich eine dogmatische Grundlage zu verschaffen und damit einen rechtlichen Ausbau zu ermöglichen.

[1] Mit »Primat« wollte ich einfach die Sonderstellung des römischen Stuhles bezeichnen, nicht gerade die Anwendung des Wortes selber. Zwischen den Stufen 3—5, namentlich zwischen 4 und 5 gibt es wieder gewisse Abschattungen und Übergänge, die im einzelnen noch untersucht werden müßten. No. 4 beginnt mit einem vereinzelten Vorstoß bei Stephan I, tritt aber doch erst bei Optatus von Mileve deutlicher heraus, wobei dieser allerdings wahrscheinlich mehr sagte, als er eigentlich sagen wollte (s. oben S. 188 ff.). — Mit dem Wandel in der Auffassung von Mt 16 18 f. vergleiche einen ähnlichen Wandel hinsichtlich Joh 20 21 ff.: Taufe — Taufe und Buße — Buße (und für Taufe nur noch Mt 28 19). Auch hier ist der Wandel durch das Aufkommen und die Entfaltung

Wie wir sehen, begründete man also mit der berühmten Matthäusstelle, als man anfing, sie für die kirchliche Verfassung nutzbar zu machen, nicht, wie das Vatikanische Konzil behauptet, einen »Jurisdiktionsprimat« Petri und seiner Nachfolger in Rom, sondern das genaue Gegenteil, nämlich den in allen Bischöfen ohne jeden Unterschied verkörperten Episkopat. Da der Kirche, wie die ältesten Quellen noch sicher erkennen lassen, eine Unterscheidung zwischen hierarchia ordinis und hierarchia iurisdictionis ursprünglich völlig fremd und das ganze Kirchenrecht sakramental, d. h. auf dem ordo, aufgebaut war (siehe oben S. 55 A. 1), so führt die Ableitung des Bischofsamtes von Mt 16 $_{18\,f.}$ mit innerer Notwendigkeit zur grundsätzlichen Gleichstellung aller Bischöfe, wie andererseits jene Ableitung gerade aus dem Bewußtsein von dieser Gleichstellung hervorging[1]. Erst mit dem Aufkommen jener Unterscheidung konnte die Gleichstellung aller Bischöfe, die schon im Laufe des III. Jhs. tatsächlich zu schwinden begonnen hatte, auch rechtlich einer Neuordnung weichen, und die letzte Stufe wurde erst erreicht, als das Verhältnis von ordo und iurisdictio sich verkehrt hatte und die letztere in den Vordergrund getreten, das Sakrament vom Recht überwuchert war[2].

---

einer vorher nicht vorhandenen Einrichtung veranlaßt worden. So wenig, wie die Lehre von der beständigen Jungfräulichkeit Mariens aus Lc 1 $_{34}$ und das Papsttum aus Mt 16 $_{18}$ f. (siehe die vorige Anm.) ging das Bußsakrament aus Joh 20 $_{21}$ ff. hervor, vielmehr entsprang die Bußeinrichtung den Nöten der Christenheit und erhielt erst nachträglich in jener Stelle (wie auch in Mt 16 $_{19}$ und 18 $_{18}$) ihren dogmatischen Untergrund.

[1] Dagegen spricht nicht das eigentümliche Verhältnis zwischen Mutter- und Tochterkirchen, wie es im Osten von Alexandrien über Ägypten, im Abendland von Rom über Italien, Südgallien und Spanien sich erstreckte (s. darüber K. Müller, Beiträge zur Gesch. der Verfassung in der alten Kirche, Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., Phil.hist. Kl. 1922, No. 3; KG I [2] S. 301 ff. 524 ff. 712 ff. Relig. in Gesch. und Gegenw. [2] III 968 ff.). Denn dieses »patriarchalische« Verhältnis störte noch nicht das allgemeinkirchliche Bewußtsein von der grundsätzlichen Gleichberechtigung aller Bischöfe und wandelte sich erst später, und zwar dann bezeichnenderweise zum Teil mit örtlichen Einschränkungen, in ein streng rechtliches Verhältnis. So bildete es allerdings einen Ausgangspunkt für die nachmalige Unterscheidung von ordo und iurisdictio. Müller ist geneigt, in das römische Patriarchalverhältnis bis zu einem gewissen Grade auch die afrikanische Kirche einzubeziehen. Das trifft aber, wie ich anderwärts (in den Theol. Stud. u. Krit.) darlegen werde, wohl nicht zu.

[2] Nach dem späteren und heutigen Recht erhält der zum Papst Gewählte sofort mit Annahme der Wahl, auch wenn er noch Laie wäre, die volle Jurisdiktion über die Gesamtkirche, einschließlich der Unfehlbarkeit (Cod. Jur.

Die grundstürzende Wendung, der eigentliche Sündenfall des ursprünglichen Petrusgedankens aber lag in seiner Übertragung auf die römische Kirche, den römischen Bischof. Was die älteste Kirche von Petrus dachte, galt nur von ihm selber und konnte nur von ihm selber gelten. Nur er selber konnte als der zuerst zum Apostel- und Bischofsamt Berufene das »Fundament«, der »Anfang«, die erste Erscheinungsform, der Typus der Kirche sein. Ein »Fundament«, ein »Anfang« ist etwas Einmaliges, Einzigartiges, das sich nicht vererbt. Als Bischof hatte Petrus seine Nachfolger in allen Bischöfen; erster Bischof der Kirche, Urbischof, war nur er. Die römische Kirche zählte dann den Petrus auch als ihren ersten Bischof, und die römischen Bischöfe waren Nachfolger Petri als des ersten römischen Bischofs, sie hatten die *successio Petri*, die *cathedra Petri*, d. h. den von Petrus zu Rom gegründeten Bischofssitz inne. Eine Nachfolge im »Fundament«, in der ersten Berufung Petri, war damit nicht gegeben: das haftete für alle Zeiten an dem Vorgang Mt 16 $_{18}$ f., der nur Petrus selbst betraf. Man konnte sich höchstens erinnern, daß der Petrus, der den römischen Bischofssitz gründete und zuerst einnahm, derselbe war, mit dem Kirche und Bischofsamt selbst den Anfang genommen hatte. Das ist der Gedanke Cyprians in ep. 59, 14[1]. Als man anfing, den römi-

---

Can. § 219. Ed. Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts 1923 S. 131. Sägmüller. Lehrb. d. KR I [3] 1924 S. 403). Das wäre dem christlichen Altertum, wo alles auf den ordo gestellt war, einfach unverständlich gewesen.

[1] Es ist bemerkenswert, daß das römische Fest *Natale Petri de cathedra* ursprünglich nicht etwa die Besteigung des römischen Stuhles, sondern den Augenblick von Mt 16 $_{18}$ als Stiftung der *cathedra episcopatus* zum Inhalt hatte. So heißt es bei Augustin Append. sermo 190, 1: *institutio sollemnitatis hodiernae a senioribus nostris cathedrae nomen accepit ideo, quod primus apostolorum Petrus hodie episcopatus cathedram suscepisse referatur: recte ergo natalem sedis illius colunt, quam apostolus pro ecclesiarum salute suscepit dicente Domino* Mt 16 $_{18}$. Und im Miss. Goth.: *testis est dies hodierna, beati Petri cathedra episcopatus exposita, in qua fidei merito, revelationis mysterio, filium dei confitendo praefatus apostolus ordinatur: in cuius confessione est fundamentum ecclesiae.* »Die *cathedra in qua filium dei confitendo Petrus ordinatur* ist kein materieller Sessel, sondern ein ideales Bild« (H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom [2] 1927 S. 4 f. Anm. 4), also die bei Cyprian (ep. 43, 5) »auf Petrus gegründete« *cathedra*. In einer von Morin (Rev. Bénéd. 1896 S. 243 ff.) veröffentlichten und von ihm als stadtrömisch und der zweiten Hälfte des V. Jhs. angehörig betrachteten Predigt ist dann der »frommen Meinung« Ausdruck gegeben, daß der Tag des römischen Amtsantritts Petri mit dem Jahrestag von Mt 16 $_{18}$ zusammenfalle (Th. Klauser, Die *Cathedra* im

schen Bischof als besonderen Nachfolger des Petrus von Mt 16 $_{18}$ zu betrachten und die *cathedra Petri* zu Rom mit der Mt 16 $_{18}$ gegründeten *una cathedra* in eins zu setzen, war dies nicht eine einfache Weiterentwicklung des alten petrinischen Gedankens, wie auf katholischer Seite behauptet wird[1], sondern eine Umbiegung, eine Verwechslung, ein Umsturz, etwas ganz Neues. Hatte Cyprian aus Mt 16 $_{18}$ geschlossen, daß die Kirche »auf den Bischöfen beruht« (ep. 33, 1), so beruhte sie jetzt auf Petrus und seinen Nachfolgern in Rom, dem Papsttum. War für Cyprian Petrus der erste Bischof, so war er jetzt der erste Papst. Wenn das eine folgerichtige Weiterbildung ist, dann ist die absolute Monarchie die folgerichtige Weiterbildung einer aristokratischen Republik.

Man macht immer wieder geltend, wie gezwungen und unnatürlich, ja wie komisch und lächerlich die Erklärung von Mt 16 $_{18}$ sei, die ich dem Bischof von Karthago zuschreibe. Allein die Auffassung der Stelle als einer Stiftung des Bischofsamtes lag, wie wir gesehen haben, ganz im Sinne der Zeit. Dann blieb aber nach der ganzen damaligen kirchlichen Stimmung für Petrus nur der Vorzug der zeitlich ersten Berufung zum Apostel- und Bischofsamt übrig. Diese Auffassung mag den heutigen Theologen armselig und gezwungen erscheinen, für damals war sie es nicht. Wie kam denn Augustin zu seinen, allerdings sehr gezwungenen und willkürlichen, Erklärungen von I Tim 2 $_4$, von denen oben (S. 36) die Rede war? Weil er die Stelle seiner Prädestinationslehre anpassen mußte, die er sich ohne sie gebildet hatte. Cyprian aber kam zu seiner Erklärung von Mt 16 $_{18}$, weil er die Stelle mit dem grundsätzlichen Bischofskirchentum, das er vorfand, in Einklang zu bringen hatte[2]. Anzunehmen, daß auch Cyprian, wie Augustin in der Prädestinationslehre, lediglich seinen persönlichen Kirchen-

---

Totenkult der heidnischen und christlichen Antike 1927 S. 167 f.). Merkwürdigerweise verschwindet das Fest später aus Rom und kehrt erst im IX. Jh. aus dem Frankenreich dahin zurück (Lietzmann S. 102 f.).

[1] So wieder Adam in der Th. Qu.-Schr. 1928 S. 209. 220.

[2] So schließt z. B. auch Karl Holl (Ges. Aufsätze zur KG II 1927 S. 128) mit Recht aus einer gewaltsamen Exegese des Epiphanius, daß das, was er beweisen will, durch die Überlieferung seiner Kirche gegeben gewesen sein müsse. Wie viele Schriftstellen sind nach den dogmatischen Vorstellungen der Zeit und der *vigens ecclesiae disciplina* gedeutet worden!

begriff zum Maßstab für die Verwendung der Schriftstelle gemacht habe, wäre eine petitio principii und eine Verkennung des Umstandes, daß es sich dabei nicht um eine schwierige und undurchsichtige theologische Frage handelte, sondern um ein rechtliches Verhältnis und kirchliches Bewußtsein, das jeder nachprüfen konnte. Soviel auch von der Verfassung im Fluß und in Spannung sein mochte: ob die Bischöfe grundsätzlich einander gleichstehen oder ob sie alle einen gemeinsamen Oberbischof zu Rom haben, dem sie Gehorsam schulden, konnte schließlich der kleinste, um nicht zu sagen der dümmste afrikanische Gemeindebischof wissen, und vollends mußte ein Mann wie Cyprian darüber im reinen sein[1].

Man braucht nicht Gedankenleser zu sein, um zu sagen, daß die 86 Bischöfe, die sich am 1. September 256 um Cyprian scharten, über das Bischofsamt nicht anders dachten als ihr geistiger Führer, ohne daß sie deshalb seine bloßen Nachbeter gewesen wären. Fortunatus von Thuccaboris verwertet in seiner Sententia (17), wie wir gesehen haben (oben S. 150), Mt 16 $_{18}$ genau wie Cyprian. Ja, auch seine afrikanischen Gegner in der Ketzertauffrage stimmten in diesem Punkte mit ihm überein, wie man aus dem Liber de rebaptismate ersehen kann, der nach meinen Nachweisen[2] nach der Synode vom Jahre 256 und nach Cypr. ep. 73 und 74, also nach dem Erlasse Stephans geschrieben wurde. »In der Mitte des III. Jhs. schreibt in einem die ganze

[1] Der nach can. 9 der Synode von Antiochien v. J. 341 gebildete can. 34 der sog. Apostolischen Canones lautet: »Die Bischöfe der einzelnen Völkerschaften müssen den ersten unter ihnen kennen und ihn als Haupt betrachten und nichts Ungewöhnliches ohne sein Gutachten vornehmen, sondern nur was die Parochie jedes einzelnen und die dazu gehörigen Landbezirke betrifft. Aber auch jener soll nichts ohne das Gutachten aller vornehmen: denn so wird Eintracht herrschen und wird Gott durch Christus im hl. Geist verherrlicht werden« (Funk, Didascalia et Constitutiones Apost. I 572). Wie sehr wäre neben einem solchen Kanon ein anderer am Platze gewesen, der die Bischöfe an den *primus inter omnes* erinnerte, wenn es einen solchen gegeben hätte! Can. 6 der Synode von Konstantinopel v. J. 381 (Lauchert S. 83 f.) betrachtet es als Unfug, nach dem Urteil der Provinzialsynode und dem einer größeren, aus den Bischöfen der (politischen) Diözese zusammengesetzten Synode noch den Kaiser oder ein weltliches Gericht oder eine ökumenische Synode anzurufen: daß sich jemand an den römischen Bischof wenden könnte, kommt gar nicht in ihren Gesichtskreis. Die bekannten Kanones 3—5 von Sardica (342 oder 343) entsprangen abendländischer Anregung (Hosius von Corduba) und wurden im Osten kaum beachtet (s. jetzt Caspar in ZKG 1928 S. 162 ff. 177).

[2] Internat. kirchl. Ztsch. 1924 S. 134 ff.

Kirche tief erregenden Streite, wie dem Ketzertaufstreit, nachdem der römische Bischof bereits seine Stimme abgegeben hat, ein anderer, allem nach ein afrikanischer Bischof eine Schrift, worin er die gleiche Übung verteidigt, die auch der Papst eingehalten wissen will. Er tut das aber, ohne auf den römischen Erlaß als auf eine entscheidende Kundgebung hinzuweisen, ja ohne ihn überhaupt zu erwähnen, ja vielleicht ohne den Erlaß auch nur zu berücksichtigen. Er spricht von der *venerabilis ecclesiarum omnium auctoritas* (c. 1. III 70, 7 Hartel), von *tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum auctoritas* (c. 6. 77, 8), von *tanti temporis tot virorum veneranda consuetudo et auctoritas* (c. 15. 89, 19), aber nicht davon, daß die römische Kirche durch ihre Tradition, der oberste Bischof durch seine Stellungnahme die Frage entschieden hätte[1]. Der hl. Petrus ist ihm *dux ac princeps apostolorum* (c. 9. 80, 13), aber daß dieser Prinzipat im römischen Bischof fortlebe, die Stimme Petri durch den Mund des römischen Bischofs weiter klinge, sagt er nicht. Aber nicht bloß das: der bischöfliche Schriftsteller verläßt sogar in seiner Beweisführung die vom römischen Stuhl vorgezeichnete Linie und geht, um zum gleichen Ziele zu gelangen, von einer anderen Grundanschauung aus: während jener der Ketzertaufe die Kraft der Sündennachlassung und Heiligung zuerkannte, hält dieser zwar an ihrer äußeren Gültigkeit fest, legt ihr aber keinerlei Gnadenwirkung bei«[2].

---

[1] Ebenso bezeichnet es Pacian (Ep. 3, 3 ML 13, 1065 A) als ausgeschlossen, daß der hl. Geist *tot sacerdotibus derelictis* dem Urheber der Spaltung gefolgt wäre.

[2] Aus meiner Abhandlung in der Internat. kirchl. Ztschr. 1924 S. 163 f. »Die hohen Prälaten der außerrömischen Länder tun wirklich oft so, als hätten sie nie etwas davon [von der übergeordneten Stellung Roms] gehört«, schreibt Jos. Wittig (Das Alter der Kirche II S. 268). Aber darf man diesen, im allgemeinen doch ehrenwerten Männern unterstellen, daß sie wider besseres Wissen »so getan« hätten? Oder waren sie etwa ehrlicher, wenn sie — aus oft so durchsichtigen kirchenpolitischen und selbstsüchtigen Gründen — Verbeugungen vor Rom machten, die sie rasch wieder vergaßen, wenn die Lage sich geändert hatte? Es ist bemerkenswert, wie wenig auch im altkirchlichen Christen- und Priesterleben die römische Kirche die Rolle spielt, die ihr nach den späteren Voraussetzungen zukommen müßte. In seiner Schrift »Das Leben Cyprians von Pontius« 1913 S. 82 meint allerdings Harnack, der Index, den er zur vita Cypriani ausgearbeitet habe, »könnte der Index zu der Schrift eines nüchternen Katholiken auch des XX. Jhs. sein. Denn auch in einer solchen braucht nicht notwendig der Papst eine Stelle zu haben.« Das trifft aber kaum mehr bei einem hervorragenden katholischen Laien zu, und noch viel weniger würde

Wenn es im Westen so stand, was kann man dann in Sachen des römischen Primats vom Osten erwarten! Ich möchte hier auf die Stellung Petri in der Gemeinde von Jerusalem nicht wieder

---

heutzutage Leben und Wirken eines bedeutenden Bischofs geschildert werden, ohne daß auch seine Ergebenheit gegen den Apostolischen Stuhl rühmend hervorgehoben würde, obwohl eine solche jetzt eigentlich selbstverständlich ist. Im Altertum war es freilich anders. Weder in der vita Cypriani von Pontius, noch in der vita S. Martini des Sulpicius Severus, noch in der vita Ambrosii von Paulinus, noch in der vita Augustini von Possidius, noch in der vita S. Severini von Eugippius, noch in andern Lebensbeschreibungen aus dem christlichen Altertum wird einer Anhänglichkeit an den römischen Stuhl auch nur mit einem Worte gedacht. Die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche wurde für heilsnotwendig erachtet, das *subesse Romano Pontifici* war noch nicht entdeckt und Pacian von Barcelona wäre sicher sehr erstaunt gewesen, wenn er sein berühmtes *christianus mihi nomen, catholicus cognomen* durch ein *Romanus* hätte ergänzen sollen: er hätte dies als eine Verengung, ja als einen Widerspruch mit dem Begriff *catholicus* empfunden (siehe oben S. 80). In seinem Sermo 16 (ML 20, 956 A) erklärt Gaudentius von Brescia, er habe die bischöfliche Weihe annehmen und sein Amt antreten müssen, weil ihm sonst *ab orientalibus quoque episcopis* die *salutaris communio* verweigert worden wäre. Ähnlich beruft sich Ambrosius in ep. 21, 13 (ML 16, 1005 B) dem Kaiser gegenüber in einer grundsätzlichen Frage auf die *dignitas omnium sacerdotum*, die mit ihm übereinstimmten. Daß doch diese unzweifelhaft katholischen Bischöfe das nachmalige Hauptkennzeichen des Katholizismus beständig außer acht lassen! Vom eben genannten Ambrosius hat soeben H. v. Campenhausen (Ambrosius als Kirchenpolitiker 1929 S. 125 ff.) gezeigt, daß er keineswegs im Banne der römischen Kirche steht, seine Kirchenauffassung vielmehr deutlich ein »episkopalistisches Gepräge« zeigt. Auch Augustin hat von Mt 16_{18} f. her nie eine Linie nach Rom gezogen (siehe oben S. 58 A. 7). Von den von G. Morin entdeckten und 1917 herausgegebenen Predigten Augustins ist die 23. eine Predigt auf Peter und Paul: auch darin findet sich kein Wort von einem Primat Roms. Man verweist so gerne auf Augustins ep. 43, 7 (I, 90, 9 Goldbacher): *Romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus* (vgl. das Schreiben einer römischen Synode unter Damasus ML 13, 582: *pater noster Damasus . . . non fiat inferior his, quibus etsi aequalis est munere, praerogativa tamen apostolicae sedis excellit*). Dabei wird aber meist der ganze Zusammenhang und der unmittelbare Fortgang außer acht gelassen. Augustin legt hier dar: bei Beginn der donatistischen Spaltung hätte der Senex Secundus von Tigisis um so mehr die *pax unitatis* bewahren müssen, als es sich um den Bischofssitz von Karthago handelte, dieser großen und berühmten Stadt, von der aus sich das Schisma *tanquam a vertice* über ganz Afrika verbreiten mußte. Karthago ist auch den überseeischen Gegenden nahe: *unde non mediocris utique auctoritatis habebat episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus, et ceteris terris, unde evangelium ad ipsam Africam venit, per communicatorias litteras esse coniunctum.* Der durch die *apostolica cathedra* bedingte *principatus* schafft

eingehen, da hierüber schon genug geschrieben worden ist[1]. Paulus kennt keinen »Primat« Petri, wenn er Gal 2 $_8$ von Jakobus, Kephas und Johannes sagt, daß sie »als Säulen galten«. Tatsache ist, daß sofort neben und über Petrus der Herrnbruder Jakobus hervortrat und das eigentliche Oberhaupt der jungen Kirche bildete[2]. Die Erinnerung daran lebte weiter, als Jerusalem schon im Staube lag. Hegesipp berichtet in der Mitte des II. Jhs. von ihm: »Es übernimmt die Kirche mit den Aposteln der Bruder des Herrn, Jakobus, der von allen der Gerechte genannt wurde[3]«. Und derselbe Hegesipp schreibt von Neffen Jesu, nachdem sie unter Domitian feierlich für ihren Glauben Zeugnis abgelegt hatten: »Sie gehen nun hin und leiten die ganze Kirche als Glaubenszeugen und Verwandte des Herrn«[4]. Eusebius berichtet das,

also der römischen Kirche ein Übergewicht nur über die afrikanische Kirche (und das Abendland), nicht über die Gesamtkirche; er erhebt sie nicht über die *ceterae terrae*, aus denen das Evangelium nach Afrika (und überhaupt nach dem Abendland) gekommen ist, also nicht über die apostolischen Stühle des Ostens (vgl. Tertull. de praescr. c. 36). Auch für Augustin besteht die Katholizität in der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche, nicht bloß mit Rom: er ist, wie Pacian, katholisch, nicht römisch, und er hat nicht vergessen, daß Christentum und Kirche aus dem Osten kamen (siehe oben S. 79f.). Ebenso lehrreich sind die Äußerungen des Catholicissimus von Lerinum in seinem berühmten Commonitorium. Gewiß behandelt er die Inhaber der *apostolica sedes* mit großer Hochachtung (c. 6 S. 8, 14 Jülicher[2] 1925, c. 32 S. 50f.): sie übertreffen die andern Bischöfe *loci auctoritate*, aber die letzte Entscheidung in Glaubensfragen liegt nicht bei ihnen, sondern bei der Gesamtheit der *sacerdotes catholici* (c. 5 S. 7, 15, c. 27 S. 43, 10, c. 29 S. 47, 20). In der Donatistenzeit konnten nur die afrikanischen Christen sich im Heiligtum des katholischen Glaubens retten, die *universis mundi ecclesiis adsociati* waren (c. 4 S. 4, 31). Und wie es von Cyrill heißt: *qui nunc Alexandrinam inlustrat ecclesiam* (c. 30 S. 48, 8), so heißt es vom Papst Xystus: *qui nunc Romanam ecclesiam venerandus inlustrat* (c. 32 S. 50, 14). Daß der römische Bischof als solcher die ganze Kirche »illustriere«, ist dem Mönche von Lerinum so unbekannt, wie seiner kirchlichen Umwelt. Dabei soll sein Merkbuch der Christenheit zeigen, an wen man sich in grundlegenden, die *regula fidei* betreffenden Fragen zu halten habe!

[1] Siehe Jos. Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 3. Aufl. 1910, S. 52ff. K. G. Goetz, Petrus 1927, S. 27ff.

[2] Karl Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (Gesammelte Aufsätze zur KG. II, 1927, S. 44ff.). Natürlich ist dabei vom späteren rechtlichen »Primats«begriff abzusehen, wie G. Krüger (Die evangelische Theologie 3. Teil KG. 1928, S. 27) mit Recht erinnert.

[3] Bei Eusebius hist. eccl. II 23, 4: διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος.

[4] Bei Eusebius hist. eccl. III 32, 6: ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου.

ohne daran Anstoß zu nehmen, wie er auch vorher schon bei der eigenen Wiedergabe der Stelle die Wendung gebraucht hatte: »Nach ihrer Freilassung aber leiteten sie die Kirchen«[1].

Derselbe Clemens von Alexandrien, für den Petrus ὁ ἐκλεκτός, ὁ ἐξαίρετος, ὁ πρῶτος τῶν μαθητῶν ist[2], schrieb in seinen »Hypotyposen« den merkwürdigen Satz, »Petrus und Jakobus und Johannes hätten nach der Aufnahme des Erlösers (in den Himmel), obwohl vom Erlöser besonders ausgezeichnet, sich keinen Vorrang zusprechen lassen, sondern Jakobus den Gerechten zum Bischof von Jerusalem gewählt« (sc. und ihn so zum Oberhaupt der Kirche gemacht)[3]. Weiter sagt derselbe Clemens in seinen Hypotyposen: »Jakobus dem Gerechten und Johannes und Petrus übergab der Herr nach der Auferstehung die Erkenntnis (τὴν γνῶσιν), diese übergaben sie den übrigen Aposteln, die übrigen Apostel aber den Siebzig«[4].

Wer so schreibt, hat von einem »Primat«, insonderheit von einem »Lehrprimat« des Petrus keine Ahnung. Eusebius aber führt diese Stellen wieder an, ohne sie irgendwie zu beanstanden.

In dem vom Verfasser der Grundschrift der Pseudo-Clementinen stammenden Brief des Clemens an Jakobus lautet die Überschrift: »Clemens an Jakobus, den Herrn und Bischof der Bischöfe, den Leiter der heiligen Hebräerkirche zu Jerusalem und der durch Gottes Vorsehung allüberall gegründeten Kirchen«[5]. Der Verfasser der Grundschrift gehörte der katholischen Kirche an und schrieb nach C. Schmidts Darlegungen

---

[1] III, 20, 6: τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν. Die Rolle, die die römische Kirche bei Eusebius, dem »Vater der Kirchengeschichte« spielt, sollte einmal eigens dargestellt werden. Über Sokrates und Sozomenus siehe Batiffol, Le siège apostolique (395—451) 1924, S. 411.

[2] Quis dives salvetur c. 21 (S. 18 Köster).

[3] Euseb., Hist. eccl. II 1, 3 (104, 5 Schwartz): Πέτρον γάρ φησιν καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡς ἂν καὶ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξῃν, ἀλλὰ Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον τῶν Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι. In der Übersetzung Rufins (105, 5 Mommsen): *Petrus enim, inquit, et Iacobus et Iohannes post adsumptionem Salvatoris, quamvis ab ipso fuerint omnibus paene praelati, tamen non sibi vindicant primatus gloriam, sed Iacobum, qui dicebatur Iustus, apostolorum episcopum statuunt.*

[4] Hist. eccl. II 1, 4.

[5] De Lagarde, Clementina S. 6, 4: Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχοῦ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς.

um 220 im Ostjordanland[1]. Die Stellung, die er dem Herrnbruder Jakobus zuweist, ist ein Nachhall urchristlicher Erinnerungen und hat keine Spitze gegen Rom, verrät aber damit deutlich, daß römische Primatsansprüche damals noch nicht in jene Gegend gedrungen waren. Dabei wird aber Petrus τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δοκιμώτατος μαθητής genannt[2].

Origenes, der nach Rom fuhr, um, wie er selber schreibt, die dortige »uralte Kirche« kennen zu lernen[3], erwähnt in seinem ganzen großen Schrifttum, worin sich die kirchlichen Zustände seiner Zeit in ihrem Licht und in ihren Schatten spiegeln, nirgends einen Vorrang der römischen Kirche und ihres Bischofs[4]. Ja, er gibt in seinem Kommentar zu Matthäus eine lange Erklärung der Stelle 16 17 ff., ohne daraus eine Vorzugsstellung für Petrus, geschweige denn für einen Nachfolger ‚abzuleiten[5]. Wenn wir,

---

[1] Studien zu den Pseudo-Clementinen 1929, S. 91 ff. u. ö.

[2] Hom. 4, 5 S. 57, 32 de Lagarde. Vgl. Schmidt a. a. O. S. 328 ff. Titel wie *episcopus episcoporum*, κοινὸς ἐπίσκοπος, πατὴρ τῶν ἐπισκόπων, *pater communis* und ähnliche wurden in überschwänglicher Rede noch länger den verschiedensten Bischöfen, ja sogar christlichen Kaisern beigelegt (siehe meine Zusammenstellung in »Kallist u. Tertullian« 1920 S. 87 Anm. 1). Es ist daraus zu ersehen, daß diese Titel noch frei, noch nicht »gesetzlich geschützt« waren, d. h. daß der ihnen zugrunde liegende Gedanke noch nicht an einem einzigen Bischof haftete. Wie wenig man im ferneren Osten noch später von einem römischen Primat über die Gesamtkirche wußte, zeigt die bis zum Anfang des VI. Jhs. gehende Chronik von Arbela, deren hoher kirchen- und dogmengeschichtlicher Wert allgemein anerkannt ist. Zwar heißt es hier (nach der lateinischen Übersetzung des Jesuiten Zorell, Orientalia Christiana vol. VIII[4] Nr. 31, 1927, auch in Sonderausgabe Rom 1928), daß »die Apostel die Kirche gepflanzt und auf den unüberwindlichen Felsen des Simon Petrus gegründet« hätten (S. 159 bzw. 19). Dann ist aber S. 189 [49] der Primat (oder Prinzipat) des Patriarchen von Ktesiphon dem »Primat des Mar Petrus über die Apostel« gleichgestellt. Am Bischof Pâpâ dieser Stadt wird S. 177 [37] getadelt, er habe sich eine Obergewalt über alle Bischöfe aneignen wollen, »als ob sie ein Haupt haben müßten«. In einem Schreiben der Bischöfe des »Okzidents« (d. h. des Römischen Reiches) ist zur Rechtfertigung eines Patriarchats in Ktesiphon auf die Patriarchate von »Antiochien, Rom, Alexandrien und Konstantinopel« hingewiesen (ebenda). Von einer alles überragenden Stellung Roms also keine Spur, ja eine solche ist durch die gebrauchten Wendungen geradezu ausgeschlossen (vgl. Theol. Litztg. 1927, S. 347).

[3] Bei Euseb. hist. eccl. VI 14, 10.

[4] Auch A. v. Harnack, Der kirchengesch. Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I und II (TU 42, 3 und 4) 1918 und 1919, hat nichts Einschlägiges verzeichnet.

[5] Tom. XII 10—14 MG 13, 997 ff. Vgl. dazu auch De orat. XIV 6 (333, 15 Koetschau).

sagt er, dasselbe Bekenntnis über Christus ablegen, wie Petrus, dann werden wir ebenso, wie er, seliggepriesen und auch zu uns sagt Christus dann: du bist Petrus usw. Die Kirche, führt er weiter aus, kann nicht bloß auf den einen Petrus erbaut sein. Denn was gälte sonst von Johannes, dem Donnerssohn, oder einem der anderen Apostel? Kann man es wagen, zu behaupten, daß die Pforten der Hölle zwar den Petrus nicht überwältigen, wohl aber die anderen Apostel und Vollkommenen? Von diesen allen gilt das zu Petrus Gesagte. Oder sind etwa nur dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs übergeben worden und nicht auch den andern Seligen (Aposteln)? Spricht doch der Herr wie Mt 16 $_{18\,f.}$ zu Petrus, so Joh 20 $_{22}$ zu den Aposteln allen[1]. Denn alle Nachahmer Jesu sind auch παρώνυμοι πέτραι. Für jeden Petrus gilt das Wort: »dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben usw.« Wer gegen die Pforten der Unterwelt gefeit ist, verdient auch die Schlüssel zu empfangen. Da aber, heißt es zum Schluß, die das Bischofsamt Bekleidenden das Wort auf sich anwenden und lehren, daß das von ihnen Gebundene, d. h. Verurteilte, auch im Himmel gebunden sei usw., so haben sie damit recht — wenn sie sind wie Petrus. Ist das aber nicht der Fall, ist einer in Sünde und glaubt doch binden und lösen zu können, so ist er »aufgeblasen und in den Fall des Teufels verstrickt« (I Tim 3 $_{6}$).

Diese Ausführungen sind überaus lehrreich. Sie zeigen, wie wenig dieser große griechische Theologe des III. Jhs. in petrinischen oder in römischen Zwangsvorstellungen befangen ist, wie geistig und wie weit er Mt 16 $_{17\,ff.}$ faßt. Die schließliche Anwendung der Stelle auf die Bischöfe entspricht der Auffassung bei Cyprian: sie haben ein Recht, sich darauf zu berufen, aber nur, wenn sie selber unbescholten sind. Im Bischof muß mit dem Amt der Geist vereint sein, nur dann hat er Bischofsgewalt. Damit erschöpft sich aber auch Mt 16 $_{18\,f.}$; einen Bischof, der in besonderer Weise fortdauernd das Fundament der Kirche bilden würde, kennt Origenes nicht. Man hat an seiner Theologie in Bälde viel auszusetzen gehabt; daß er in der Kirchenverfassung die Hauptsache, das ewige Felsenfundament, übersehen habe, hat ihm niemand vorgeworfen.

Nun nennt allerdings Ignatius von Antiochien die römische

[1] Also auch Origenes führt hier neben Mt 16 $_{18}$ f. nur Joh 20 $_{22}$, nicht Mt 18 $_{18}$ an (siehe oben S. 20 A. 1, S. 21 A. 1).

Kirche die προκαθημένη τῆς ἀγάπης; aber daraus irgendwelche rechtliche Folgerungen zu ziehen, ist ganz und gar gegen den Geist dieses Geisteträgers und gegen seine Auffassung von Bischof und Kirche, die Geist und Amt noch verbindet und für einen Oberbischof schlechterdings keinen Platz läßt[1].

Der westöstliche Irenäus, der der römischen Kirche wegen ihrer Gründung durch Paulus und Petrus eine *potentior principalitas* zuerkennt und die tatsächliche Übereinstimmung der Überlieferung aller Bischofskirchen mit der römischen für eine logische Notwendigkeit hält[2], schreibt an den römischen Bischof Viktor wegen des Osterfeierstreites, die πρεσβύτεροι, die vor Soter der Kirche vorgestanden hätten, die er, Viktor, jetzt leite, hätten mit den einem anderen Brauch folgenden Bischöfen Frieden gehalten, und als Polykarp unter Anicet nach Rom gekommen sei, habe keiner den anderen von seinem Osterbrauch abbringen können, sie seien aber trotzdem im Frieden voneinander geschieden. Eusebius, der uns diesen Brief überliefert hat, bemerkt noch, Irenäus habe damit seinem Namen Ehre gemacht und sich als εἰρηνοποιός gezeigt. Auch anderen Bischöfen, berichtet Eusebius ferner, habe das Verhalten Viktors nicht gefallen und sie hätten ihm deshalb zugesprochen, »Gedanken des Friedens und der Eintracht und der Liebe zum Nebenmenschen zu hegen«[3].

---

[1] Treffend bemerkt L. Fendt (Gnostische Mysterien 1922, S. 19): »Προκαθημένη τῆς ἀγάπης besagt in Ewigkeit nichts Rechtliches oder Verfaßliches; wie sollte mitten unter lyrischen Hochpreisungen, die alle den Enthusiasmus der Himmelsseligkeit atmen, eine Verbeugung vor der ‚vorgesetzten Behörde' möglich sein!« Im rechtlichen Sinne neuestens wieder Joh. Thiele in »Theol. und Glaube« 1927 S. 701 ff.

[2] Siehe meine Darlegungen in den Theol. Stud. u. Krit. 1920/21 S. 54 ff. Dagegen G. Esser in »Theol. u. Glaube« 1922 S. 344 ff. und neuestens Ladislas Spikowski, La doctrine de l'Église dans St. Irenée (röm.-kath. Dissertation von Straßburg) 1926 S. 77 ff.; vgl. ferner L. Saltet im Bull. de litt. eccl. 1920 S. 179 ff. In der Hauptsache stimmt mit mir überein Hans Precht in einer ungedruckten Göttinger Dissertation »Die Begründung des römischen Primates auf dem Vatikanischen Konzil nach Irenäus und dem Florentinum« 1923 (Theol. Litztg. 1924 Sp. 179 ff), ebenso G. Nath. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus 1925 S. 120 ff. Zum *charisma veritatis* siehe K. Müller in Ztschr. f. neutest. Wiss. 1923 S. 216 ff.

[3] Hist. eccl. V 24, 9 ff. Vgl. meine Bemerkungen in der Ztschr. f. wiss. Theol. 1913 S. 310 ff. Über eine von den Paschastreitigkeiten des II. Jhs. und der Stellung der römischen Kirche handelnde griechische Doktordissertation siehe R. Knopf in Theol. Litztg. 1914 S. 282 f.

Das ist ebenso bischöflich nebenordnend gedacht und gesagt wie bei Cyprian. Das ἀποκόπτειν πειρᾶται des Eusebius (V 23) aber enthält eine Niederlage Roms: die anderen Bischöfe hielten sich einfach nicht an die Maßregel Viktors und blieben ihrerseits mit den Kleinasiaten in kirchlicher Gemeinschaft[1].

Es wird viel Aufhebens davon gemacht, daß Bischof Dionysius von Alexandrien wegen seiner verdächtigen Logoslehre bei seinem römischen Namensbruder verklagt wurde und sich bei ihm rechtfertigte[2]. Nun, Cyprian wurde von seinem Amtsbruder Antonian wegen seines Verhaltens gegenüber den Lapsi der decischen Verfolgung zur Rede gestellt und rechtfertigte sich und auch den römischen Bischof Cornelius (ep. 55)[3]. Er schreibt an den Klerus, daß er ihm wegen seines Verhaltens durch den Bruder Tertullus »Rechenschaft geben« werde[4]. Er legt seinen Briefwechsel seinem Klerus vor und entschuldigt sich bei ihm, weil er im Drange der Zeit rasch einige niedere Kleriker geweiht hatte, obwohl es solche waren, die man dafür bereits in Aussicht genommen hatte (ep. 29, vgl. 38, 1). Er rechtfertigt sich gegen die Anklagen des Laien Puppianus (ep. 66). Diese Bischöfe, die, wie Cyprian so oft betont, nur Gott und ihrem Gewissen verantwortlich waren, verschmähten

---

[1] »Ist es denkbar, daß die Bischöfe der katholischen Kirche Roms Vorrangsansprüche stillschweigend ertrugen, ohne sich über ihr dogmatisches Recht zu vergewissern?« fragt Adam (1928 S. 238). Dabei geht er an der Tatsache stillschweigend vorüber, daß die Bischöfe diese Ansprüche häufig eben nicht ertrugen, ja daß sie regelmäßig diese Ansprüche zurückwiesen, wenn sie sich auf sich selbst besannen und Rom ihnen etwas zumutete, was ihnen nicht lag. Das konnten sie, weil eben für jene Ansprüche noch kein »dogmatisches Recht« anerkannt war. Man verkennt gerne, daß in der Kirche des III. Jhs. neben den werdenden Rechtsformen immer noch auch das wirksam war, was man früher Charismen genannt hatte, zu denen Paulus (I Cor 12 $_{28}$) auch die κυβερνήσεις rechnet. Die Gabe der *gubernatio* aber hatte die römische Kirche als Erbstück der Vergangenheit in hervorragendem Maße und die übrigen Kirchen gaben ihrer Betätigung willig Raum, wenn sie nicht in Rechthaberei und Herrschsucht ausartete, sondern auf die Eigenart der Schwestern die nötige Rücksicht nahm.

[2] Siehe neuestens G. Bardy, L'autorité du siège Romain et les controverses du IIIe siècle (Rech. de Sciences Relig. XIV. 1924 S. 255 ff. 385 ff.), S. 399 ff.

[3] *Mea apud te et persona et causa purganda est,* heißt es in ep. 55, 3 (625, 11), vorher: *rationem rei tibi breviter exponam.* Antonian hatte auch nach der *ratio* der Handlungsweise des Cornelius gefragt (55, 2. 624, 19).

[4] ep. 14, 1 (510, 7): *ratio reddetur.*

es nicht, nach der Weisung von I Ptr 3 $_{15}$ »sich gegen jeden zu verantworten, der Rechenschaft fordert«[1].

So schreibt Cyprian auch nach Rom, um »über seine Handlungsweise, seine Kirchenzucht und seine Sorgfalt Rechenschaft zu geben«, da er erfahren hat, daß über die Vorgänge in Afrika, »nicht unbefangen und wahrheitsgemäß genug« dahin berichtet worden sei (ep. 20, 1). Wie weit ist man vom Geiste jener Zeit entfernt, daß man das nicht mehr verstehen kann! Die römischen Kleriker selbst antworten dem *papa Cyprianus*, er habe sie durch sein Schreiben »nicht sowohl zu Richtern als zu Teilhabern seiner *consilia* gemacht« (ep. 30, 1)[2]. Sie wissen auch: »Wir alle müssen für den Körper der ganzen Kirche, dessen Glieder sich auf die verschiedenen Provinzen erstrecken, Wachdienst halten« (ep. 36, 4)[3].

---

[1] Papst Pelagius I (556—561) erklärt sich (in ep. 5 ML 69, 399 A) bereit, gemäß der Mahnung des Apostels Petrus jedem, der es verlange, Rechenschaft von seinem Glauben zu geben, da er sich bewußt sei, vom Glauben der Väter in keinem Punkte abgewichen zu sein. Für das Gebiet des Glaubens hat sich dieser Gedanke auch in Rom noch lange erhalten. In einem Gutachten vom 12. März 1565 sagt Kardinal Ranuzzo Farnese zu Papst Pius IV: »Wer in den anderen Dingen Eure Heiligkeit richten wollte, ist selbst schon gerichtet: in Sachen der Ketzerei oder der Ketzerbegünstigung aber ist Eure Heiligkeit gehalten, nicht bloß Gott, sondern auch den Menschen Rechenschaft abzulegen« (Paul Maria Baumgarten, Von den Kardinälen des sechzehnten Jahrhunderts 1927 S. 14).

[2] *Consiliorum tuorum nos non tam iudices voluisti quam participes inveniri.* Dazu bemerkt Harnack (Theol. Abhandlungen f. Carl v. Weizsäcker 1892 S. 31): »Der Gedanke wird also abgelehnt; aber welcher andern Gemeinde ist es im II. oder III. Jh. in den Sinn gekommen, einen solchen Gedanken, sei es auch ablehnend, zu fassen?« Das ist die übliche Zwangsfrage Harnacks bezüglich der römischen Gemeinde (siehe meinen Aufsatz in der Ztschr. f. neutest. Wiss. 1926 S. 157 ff.). Ähnlich äußert sich über die Stelle auch Bardy in Rech. de Science Relig. 1924 S. 262. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Redensart, wie bei Apul. Florid. c. 16 (23,25 Helm): *quippe ita institui omne vitae meae tempus vobis probare . . . nihil tantum, nihil tantulum faciam, quin eius vos et gnaros et iudices habeam.* Schon der Eingang von ep. 30 — der Brief ist von Novatian verfaßt — bringt einen ähnlichen stoischen τόπος: *quamquam bene sibi conscius animus . . . soleat se solo Deo iudice esse contentus nec alterius aut laudes petere aut accusationes pertimescere* etc. Siehe meine CU S. 465 (4 a).

[3] Es ist durchaus verfehlt, wenn Bardy (Rech. de Sc. Rel. 1924 S. 264) glaubt, daß der römische Klerus damit nicht die Bischöfe, sondern wegen der Verwaisung des römischen Stuhles die ganze römische Gemeinde meine. Vielmehr ist es derselbe Gedanke, den später Cyprian in ep. 69, 4 (747, 20 ff.) mit anderen Worten ausdrückt. In ep. 30, 5 (553, 4 ff.) schreiben die römischen Priester und Diakonen, daß es für sie um so notwendiger sei, die Regelung der

Natürlich hätte wohl jeder Bischof des III. Jh.s auf die Frage nach der ersten und einflußreichsten Kirche der Christenheit sofort die römische genannt[1]. Danach handelten auch diese Bischöfe: mit Rom unterhielten sie mittelbar oder unmittelbar den regsten Verkehr, dahin blickten sie bei neu auftauchenden Fragen, von dort nahmen sie gerne Aufmunterung und Belehrung, Mahnung und Warnung entgegen. Aber bei alldem kommt ebenso in grundsätzlichen Äußerungen, wie im Verkehrston stets das Bewußtsein von der Gleichheit aller Kirchen und Bischöfe zum Ausdruck. Und wo ihnen die Ansicht des römischen Bischofs nicht einleuchtet, nicht sachlich begründet erscheint, da bleiben sie bei ihrem Urteil und ihrem Brauche. Wo vollends an die Stelle brüderlicher Belehrung und Zurechtweisung ein Befehl zu setzen versucht wird, wo die Stimme herrisch klingt, da verschließen sie plötzlich ihr Ohr, da erklärt Cyprian in ihrem Namen: »Bei uns gibt es keinen Bischof der Bischöfe, da zwingt keiner seine Amtsbrüder mit tyrannischer Gewalttätigkeit zum Gehorsam[2]«. Und von Osten, von Kleinasien, kommt ein Widerhall, viel lauter, viel gellender als ihr eigener Ruf. Die Kirche des III. Jh.s kennt eben nur ein Mt $16_{18\,f.}$ geschaffenes Bischofsamt, ein »Papsttum« kennt sie nicht.

Angelegenheit der Lapsi aufzuschieben, als sie noch keinen Bischof hätten, der die Sache in die Hand nehmen könnte: nur der römischen Kirche fehlt also das Oberhaupt, nicht der Gesamtkirche. Die Gedanken sind klar genug, man darf sie nur lassen, wie sie sind.

[1] Immerhin ist bemerkenswert, daß in den sogenannten Marcionitischen Prologen zu den paulinischen Briefen die Leser belehrt werden: *Romani sunt in partibus Italiae* (v. Harnack, Marcion [2] 1924, S. 128*). Hier wird also nicht mit einem allgemeinen Bekanntsein der römischen Kirche gerechnet.

[2] 436, 3 Hartel.

Nachträge

Zu S. 18ff. Soeben macht Walter Köhler in der Theol. Litztg. 1930, Nr. 4, Sp. 80 den Vorschlag, unter *omnis ecclesia Petri propinqua* die ἐκκλησία ὅλη, d. h. die ganze Kirche von Rom (nicht: die katholische Kirche) zu verstehen, mit der Kallist sich, den Bischof, gleichgesetzt hätte. »Diese ganze Petrus nahe Kirche bin ich: l'église c'est moi«. Allein damit wäre die Schlüsselgewalt wieder auf die römische Kirche bzw. ihren Bischof eingeschränkt, was im III. Jh. noch unmöglicher ist als heute. Ebenso spricht dagegen die Antwort Tertullians, die weder eine solche Beziehung auf Rom, noch die Ineinssetzung von römischem Bischof und römischer Kirche zurückweist, sondern darlegt, daß 1) die Schlüsselgewalt dem Petrus persönlich übergeben worden sei, und zwar dem Petrus als Geistesmann, daß also 2) nur Geistesmännern, wie Petrus, diese Gewalt zustehe, nur der Geisteskirche, nicht der Bischofskirche. Das *non ecclesia numerus episcoporum* zeigt deutlich, daß auch der bekämpfte Gegner die Bischofskirche überhaupt im Auge hat, nicht nur die römische Kirche. Darüber sollte man doch einig werden. Und wozu ein *omnis* (= ὅλη), wenn nur die römische Kirche gemeint wäre? Da hätte doch *id est ad ecclesiam Petri propinquam* genügt.

Zu S. 22. Weitere tertullianische Stellen mit *propinquus* in ad martyr. 4 (I, 11 u. 13): *in conspectu propinquorum . . . parentibus et propinquis.*

Zu S. 29 Anm. 2 bzw. S. 146f. bzw. S. 173f. Caspar kommt (S. 74 Anm. 2) ebenfalls auf den ps.-clementinischen Brief des Clemens an Jakobus zu sprechen, worin von der römischen καθέδρα des Petrus die Rede ist. »Dieser Brief . . . kann nicht vor Cyprians cathedra Petri-Prägung, d. h. vor den 50er Jahren des III. Jhs. verfaßt sein, und er stellt wohl deren früheste literarische Auswirkung auf römischem Boden dar.« Hier zeigt

sich die Unhaltbarkeit des Casparschen Gebäudes durch die Forschungen eines hierin sicher ganz unbefangenen Dritten, C. Schmidts, der zum Ergebnis kommt, daß die Grundschrift der Ps.-Clementinen, der auch jener Brief angehört, um 220 im Ostjordanland verfaßt worden sein muß. Es ist auch an sich äußerst unwahrscheinlich, daß noch in der zweiten Hälfte des III. Jhs. in Rom so über Jakobus geschrieben worden sein sollte, wie es in diesem Briefe der Fall ist.

Zu S. 40ff. In bemerkenswertem Zusammenhange steht *fundamentum* bei Optatus von Mileve V, 1 (119, 1 sqq Ziwsa): *commemorasti enim in conparatione baptismatis semel factum esse diluvium et unam circumcisionem fuisse ad populum Iudaeorum et cum haec initio tuae dictionis tractaveris, in processu tractatus tui tamen horum immemor factus es inducendo duas aquas et argumentis de aqua vera et falsa dicturus principium sermonis tui insipienter praestruens ordinasti; infirmando confirmas sancti baptismatis unctionem, de circumcisione Iudaica quasi fundamentum iactare voluisti, quod baptisma christianorum in Hebraeorum circumcisione fuerat adumbratum; defendisti catholica, dum inpugnas.* Also *fundamentum* abwechselnd mit *initium* und *principium*, und mit Bezug auf die eine Beschneidung als Vorbild der einen Taufe. — Es ist merkwürdig, wie man oft Naheliegendes übersehen kann (vgl. übrigens S. 35 Anm. 1). In de pud. 21, 11 ff. schreibt Tertullian bei Behandlung von Mt 16_{18} f.: *Sic enim et exitus docet. In ipso ecclesia exstructa est, id est per ipsum, ipse clavem imbuit, vide quam:* Act 2_{22}. Das *imbuere* bedeutet, wie Rauschen mit Oehler (unter Hinweis auf de ieiun. 5: *restitutio hominis imbui potuit*) richtig bemerkt, soviel wie *inchoare* oder *inaugurare*. Es heißt denn auch weiter: *ipse denique primus in Christi baptismo reseravit aditum caelestis regni . . . sed et in illa disceptatione custodiendae legis primus omnium Petrus* etc. Tertullian hat also die Gleichungen: Erbauung der Kirche auf Petrus = Erbauung in Petrus = Erbauung durch Petrus, und er sieht diese Erbauung darin verwirklicht, daß Petrus als erster den Schlüssel angewandt, nämlich als erster von Jesus und der christlichen Taufe gepredigt hat usw. Daraus wird beim Kirchenmann und Bischof Cyprian der Gedanke: die Erbauung der Kirche auf Petrus besteht darin, daß dieser als erster mit dem Bischofsamt betraut worden ist; damit war die Bischofskirche im Urbilde schon fertig.

Zu S. 43f. Anm. 1. Zum Gebrauch von *monstrare, ostendere, manifestare* im Zusammenhang mit biblischen Typen vgl. noch Irenäus adv. haer. IV, 20, 12 (S. 633 Stieren): *per nuptias Moysi nuptiae Verbi ostendebantur et per Aethiopissam coniugem ea quae ex gentibus est ecclesia manifestabatur;* IV; 25, 2 (S. 641): *typice ostenditur . . . . clare manifestante Scriptura;* IV, 32, 2 (S. 665): *typum ostendens . . . imagines praefigurans.* Fulg. Rusp. Sermo I, 9 (ML 65, 724B): Lc 12 35. *In lumbis itaque concupiscentia carnalis ostenditur, in lucernis vero fides et veritas christiana monstratur.*

Zu S. 55f. Anm. 1. Zu *honor et potestas* vgl. Ps.-Clem. hom. c. 3 (7, 2 de Lagarde): τὴν τῆς καθέδρας τιμήν τε καὶ ἐξουσίαν (siehe Ricerche Religiose 1929, S. 525).

Zu S. 61. Wegen des *in solidum* siehe auch Heumanns Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts, 9. Aufl. von E. Seckel 1907, S. 545. Soviel ich sehe, kommt in den römischen Rechtsquellen überhaupt nur *in solidum teneri* (= haften) vor, im Unterschied von *pro parte, pro portione teneri,* nie *in solidum tenere* (= besitzen), und vollends nie *in solidum partem tenere.* Cyprian verquickt also zwei Wendungen, die im römischen Recht geradezu in Gegensatz zueinander stehen und in ganz anderem Sinne gebraucht sind. Um so weniger liegt ein Anlaß vor, den Satz Cyprians nach dem römischen Recht zu deuten. E. Buonaiuti (Il Cristianesimo nell' Africa Romana 1928, S. 255 Anm. 1) verweist noch auf die römischen Kollegialbeamtungen wie Tribunen und Konsuln, von denen jeder die Vollgewalt hatte. Bei ihnen ist aber nirgends von einem *in solidum* die Rede. Zudem brauchten die afrikanischen Bischöfe, die Cyprian in de un. 5 im Auge hatte, nicht darüber belehrt zu werden, daß jeder von ihnen die volle Bischofsgewalt habe. Bezüglich der Rechtsausdrücke bei Tertullian führt Buonaiuti S. 42 Anm. 1 eine Arbeit von P. Vitton, I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano (Roma 1925), an.

Zu S. 73f. bzw. S. 80f. Vgl. noch Fulg. Rusp. pro fide cath. adv. Pintam 1 (ML 65, 707D): *haereses omnes de catholica exierunt, tanquam sarmenta inutilia de vite proiecta, ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, in caritate sua et portae inferorum non praevalebunt adversus eam.* Die katholische Kirche ist die *radix* und die *vitis* (zu beachten auch hier das zweimalige *sua*), im Gegensatz zu den Ketzereien (und abgespalteten Gebilden).

Zu S. 134f. Anm. 1. Wegen *adsumere* und *praesumere* vgl. auch Tertullian de bapt. 17 (I, 636 Oehler): *ne sibi adsumant dicatum episcopis officium,* und de paen. 6 (I, 656): *audientes optare intinctionem, non praesumere oportet. qui enim optat, honorat: qui praesumit, superbit.*

Zu S. 137f. Anm. 2. Noch in den sogenannten Consultationes, oder der Altercatio Zacchaei et Apollonii, einer Schrift, die wohl im Anfang des V. Jhs. in Gallien verfaßt wurde (siehe Ed. Bratke, Epilegomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum 1904, S. 149f.), heißt es II, 17 (ML 20, 1140A) von den Novatianern: *his tamen non legitimus sacerdotii principatus summaque in pontificio non fuit sedes.* Nach dem ganzen Zusammenhang und dem Fortgang des Satzes mit *sed per obreptionem* etc. ist damit einfach das Bischofsamt und der Bischofsstuhl gemeint, nicht etwa eine oberbischöfliche Stellung (vgl. *summi sacerdotii principatus* bei Eugippius, vita Severini 21, 2 und *prima cathedra episcopatus* in can. 58 von Elvira, oben S. 74). II, 18 (1142C): *illa ad Petrum, in cuius personam potestas omnium convenit sacerdotum, Salvatoris sententia perdocente:* Mt 16_{19} (es handelt sich um die bischöfliche Lossprechungsgewalt), dann 1143B: *Petrum id est ipsum eclesiae fundamentum.*

Zu S. 142. Bei Fulgentius von Ruspe heißt es im Sermo 2 des Anhangs bei ML 65, 838C, das Fest der Purificatio Mariae sei teils unbekannt, teils werde es hoch gefeiert: *maxime autem eo loco, quo primatum ecclesia catholica in pastore sortita est, in tanta ea reverentia ab illis habetur.* Sollte hier un. 4B eingewirkt haben? Es ist aber eine sonderbare Wendung: an dem Orte (zu Rom), wo die katholische Kirche den Primat in ihrem Hirten erhalten hat. Wer hat nun den »Primat«, die katholische Kirche oder Rom? Jedenfalls steht er zu Rom in nächster Beziehung, und der Sinn wird sein: in der katholischen Kirche wurde ein Primat errichtet, und zwar wurde dieser dem Petrus und damit dem römischen Bischof zuteil. Aponius schreibt in seiner Erklärung des Hohenliedes (lib. I p. 15 Bottino und Martini, Rom 1843): *ecclesia de cellariis Christi in beato Petro suscepit claves, in quibus summam rerum adepta est potestatem et ligandi solvendique meruit principatum:* hier besteht allerdings der *principatus* (= *summa potestas*) eben in der Schlüsselgewalt (Gen. appos., siehe oben S. 73f.), aber das Wort scheint doch

in besonderem Hinblick auf Petrus, den *princeps apostolorum*, den *archiapostolus* (VIII, p. 151; X, p. 192) gewählt zu sein (vgl. v. Harnack in der Festschrift für Hans Delbrück 1908, S. 45 f.). Das Wort *primatus* gebraucht auch der Diakon Ferrandus in seiner vita Fulgentii 29, 60 (ML 65, 148A), aber in rein zeitlichem Sinne bei der Sitzordnung auf Konzilien nach der Zeitfolge der Bischofsweihe. Gregor I (Ep. I, 75 p. 95, 21 Ewald und Hartmann, in den MGH Epist. tom. I) spricht von *culmen primatus* (wieder Gen. appos.) mit Bezug auf die Primatialwürden in den afrikanischen Provinzen, die er, freilich vergebens, überall von der »Anciennität« loszulösen und ebenso mit bestimmten Bischofssitzen zu verknüpfen suchte, wie es in Karthago für die Africa proconsularis der Fall war (Buonaiuti, Il Cristianesimo nell' Africa Romana 1928, S. 443 f.).

Zu S. 147 Anm. 3. Cyprian selber sagt in ep. 60, 2 (692, 11) mit Bezug auf Rm 1_8: *dum parentes laudat, filios provocabat.*

Zu S. 170f. Anm. 2. In seiner vita Fulgentii 13, 27 (ML 65, 130C D) erzählt der karthagische Diakon Ferrandus, wie Fulgentius, damals noch Abt, nach Rom, dem *caput mundi*, kommt und dort, nachdem er *sacra martyrum loca venerabiliter circuivit omnesque servos Dei, quorum in brevi capere notitiam potuit, humili obsequio salutavit*, auch einer glänzenden Versammlung des römischen Senates und Volkes anwohnte, an die der damals in Rom anwesende König Theodorich eine Ansprache hielt. Daß er auch den römischen Bischof Gottesdienst halten gesehen oder sich um einen Empfang bei ihm bemüht hätte, wird nicht berichtet. Dagegen macht ihn (nach 12, 24. 129C) der *papa Eulalius* von Syrakus, als er ihm seine Absicht mitteilte, nach Ägypten zu fahren, um das dortige Mönchtum kennen zu lernen, darauf aufmerksam: *terras, ad quas pergere concupiscis, a communione beati Petri perfida dissensio separat.*

Zu S. 173 (und vorher öfters, siehe das Namenverzeichnis). In der ZNW 1929, S. 241—272 äußert sich H. Waitz zum Buche C. Schmidts über die Ps.-Clementinen. Er anerkennt die Zugehörigkeit der Epistula Clementis zur Grundschrift, hält aber für den Verfasser einen syrischen Juden, der nach seinem Übertritt zum Christentum nach Rom gekommen sei und dort die Grundschrift verfaßt habe.

Zu S. 183. Bei den Consultationes Zacchaei et Apollonii ist mir, da ich mich auf die Angaben bei Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Litt. IV, 1924, S. 565 ff.) verlassen habe, die neueste Zuweisung dieser Schrift an Firmicus Maternus durch Morin, oder an einen unbekannten Mann des IV. Jhs. durch Reatz leider entgangen (siehe Rauschen-Wittig, Grundriß der Patrologie [8. 9] 1926, S. 310 und Batiffol, Revue des Sciences Rel. 1922, S. 113 ff. bei Capelle, Rech. de Théol. anc. et médiév. I, 1929, S. 403).

Namenverzeichnis

Achelis, Hans 74 [5].
Acta Petri et Pauli 45 [1].
Adam, Karl 4. 6 [1]. 12 [1]. 13. 17 [1–3]. 18. 20 [1]. 23 [1]. 30 f. 31 [1]. 35 [1]. 36 [2]. 39. 43 [1]. 46 [1]. 50 [1]. 54 [1. 2]. 55 [1]. 56. 58 ff. 65 [1]. 74 [5]. 75 [1]. 79 [9]. 110. 112 ff. 115 [5]. 116 [2]. 124 [4]. 129 [2]. 131 [1]. 132 f. 137 [1]. 137 f. [2]. 146 [3]. 147 f. [5]. 149 [1]. 150 [1]. 151 [1]. 152 f. [1]. 154 f. [1]. 156. 158 [3]. 164 [1]. 177 [1].
Agrippin, B. von Carthago 6 [1].
d'Alès, Adhemar S.J. 2 [1]. 5 [2]. 6 [1]. 34 f. [4]. 51 [1]. 61. 74 [5]. 76 [1]. 78 [2]. 100. 102 f. [2]. 110. 115 [5]. 119. 132 f. [2].
Ambrosiaster 82. 122 [2]. 135 f. [1].
Ambrosius 16. 17 [1]. 81. 83 [1]. 106 [1]. 135 f. [1]. 145 [2]. 164 [1]. 170 f. [2].
Ammundsen 74 [1].
Anastasius, Kaiser 79.
Anastasius I, Papst 83. 99.
Anastasius II, Papst 87.
Anicet, Papst 163.
Anicia, Julia 87 [2].
Antiochien, Synode v. J. 341 169 [1].
Aponius 183.
Apostolische Canones 169 [1].
Apuleius 16 f. [2]. 40 [1]. 96 [2]. 178 [2].
Arbela, Chronik 174 [2].
Arnobius 55 [1]. 96 f. 134 [1].
Athenagoras 64 [1].
Augustin, Bischof 36. 43 f. [1]. 58 [7]. 79 f. 82. 99 [1]. 135 f. [1]. 137 f. [2]. 147 [1]. 162 f. 167 [1]. 168. 170 ff. [2].
Aurelius, B. von Karthago 83 [2]. 84 [2].
Auxilius 89.
Avellana Collectio 17. 79 [7]. 87 [2].

Bardenhewer 74 [5]. 144 [1].
Bardy, G. 5 [2]. 6 [1]. 21 [2]. 112 [1]. 150 [1]. 177 [2]. 178 [2. 3].
Bartmann, Bernhard 1 [1]. 38.
Batiffol, Peter 3 [2]. 5 [2]. 6 [1]. 21 f. [2]. 51 [1]. 56. 79 [7. 9]. 81 [3. 6]. 82 [4]. 84 f. [3]. 85 [2. 3]. 86 [1]. 88 [3]. 100. 102 f. [2]. 110. 122 [2]. 135 f. [1]. 150 f. [1]. 163.
Baumgarten, Paul Maria 178 [1].
Bayard, Ludwig 48. 50 [1]. 75 [1]. 94. 99 [5].
Bellarmin 68 f.
Belser, Joh. Ev. 122 [2].
Benedikt XIII, Papst 70.
Benson 36 [3]. 115 [2].
Bernhard, Martin 96 [2].
Bihlmeyer, Karl 3 [2].
Blakeney, E. H. 115 [4].
Blaß, Friedrich 122 [2].
Bludau, Augustin 89 [4].
Bonifatius I, Papst 84 [3]. 85. 88.
Bonwetsch, Nathanael 176 [2].
Bousset, Wilhelm 144 [1].
Brandt, Theodor 61 [5].
Bratke, Eduard 183.
Bruders S.J. 34 [4]. 52 f. [2]. 117 [5]. 156 [2].
Buonaiuti, Ernst 6 [1]. 115 [5]. 182. 184.

Caesarius, B. von Arles 56 [1].
Caius, römischer Priester 25 f. [2].
v. Campenhausen, Hans 81 [3]. 83 [1]. 142 [7]. 147 f. [5]. 170 f. [2].
Cappellari, Maurus (Gregor XVI) 37 [1].
Casel, Odo, O.S.B. 34 f. [4]. 43 [1]. 56 [3]. 61. 65 [1]. 66 [2]. 115 [5]. 119 [3]. 124 [3]. 125 [1].
Caspar, Erich passim.
Chapman O.S.B. 34. 36 [3]. 37 [4]. 38. 43 f. [1]. 48 [2]. 52 [1]. 54. 56. 70 [2]. 92. 102 [2]. 115 ff. 137 f. [2]. 140 ff. 148 [1]. 154 f. [1]. 156 [2].
Chalcedon, Konzil v. J. 451 143.
Clemens von Alexandrien 37. 41 [1]. 78 [1]. 173.
Clemens von Rom 74.
Ps.-Clementinen 29 [1]. 30 [1]. 45 [1]. 137 [1]. 164 [1]. 173 f. 184.
Codex canonum ecclesiae Africanae 102 f. [2].
Codex juris canonici 166 f. [2]
Commer, Ernst 37 [1].
Commodian 98.
Consultationes Zacchaei et Apollonii 183. 185.
Cornelius, Papst 67 [1]. 71. 90.
v. Cramer-Klett 87 [2].
Crescens, B. von Cirta 151 [2].
Cyprian, B. von Karthago 15 f. 20 [1]. 25. 26 [2]. 30 [1]. 32—179.
Ps.-Cyprian 16. 41 f. [1]. 56 f. [3]. 74. 119 [1]. 164 [1]. 169.

Damasus I, Papst 83. 84 [3].
Dausch, Peter 154 [1].
Dieckmann, S.J. 25 [2].
Diekamp, Franz 89 [4].
Digesten 61.
Dionysius, B. von Alexandrien 177.
Dionysius, B. von Korinth 163 [5].
v. Dobschütz, Ernst 87 [3].
Donini, Ambrosius 6 [1]. 26 f. [3].
Draguet, R. 3 [2].

Eichmann, Eduard 166 f. [2].
Elvira, Konzil 74. 111.
Ephesus, Konzil v. J. 431 159 [2].
Epiphanius, Bischof 111 [3]. 168 [2].
Ernst, Joh. 34 [4]. 54 [1]. 55 [1]. 56 [1]. 68 ff. 74 [5]. 76 [1]. 81 [1]. 102 [2]. 110. 112 [1]. 117 [5]. 118. 127 [2]. 131 f. 134 [2].
Esser, Gerhard 5 [2]. 11 [1]. 13 [2]. 18. 24. 176 [2].
Eugippius 74.
Eusebius, B. von Cäsarea 122 [2]. 156 f. [3]. 172 f. 176 f.

Fabian, Papst 29 [2]. 71.
Farnese, Ranuzzo, Kardinal 178 [1].
Felix II, Papst 82 [3].
Fendt, Leonhard 176 [1].
Ferrandus, Diakon von Karthago 184.
Figini 6 [1].
Firmicus Maternus 17.
Firmilian, B. von Cäsarea 37. 41 [1]. 46 f. [2]. 79. 134 [1]. 147 [4]. 148 ff.
Flamion 70 f. [2].
Fortunatus, B. von Thuccaboris 149. 164 [1]. 169.
Franses, Desiderius 6 [1].
Frick, Robert 74 f. [5].
Fulgentius, B. von Ruspe 183.

Gabarrou, Franz 97.
Galtier, P. 5 [2]. 6 [1]. 21 f. [2].
Gaudentius, B. von Brescia 106 [1]. 142.
Gelasianum, Decretum 87 [3].
Gelasius I, Papst 41 f. 1. 84 [2]. 87. 141.
Geppert, Fr. 122 [2].
v. Gerkan 29 [2].
Getzeny, Heinrich 93 f. [1].
Ghedini, Josef 126 f. [2].
Gildas der Weise 106 [1].
Gillmann, Franz 36 [2].
Goetz, K. G. 1 [1]. 164 [1]. 172 [1].
Gregor, B. von Elvira 37. 41 [1]. 43 f. [1]. 73. 80. 98.
Gregor I, Papst 88.

v. Harnack 1. 3. 11 [1]. 15. 17 [1]. 20 [1]. 21 [1]. 23 ff. 67 f. [1]. 74 [1]. 78 [1]. 84 f. [3]. 104 [2]. 115. 144 f. [1]. 146 [3]. 160 [1]. 170 [2]. 174 [3]. 178 [3].
Hartel, Wilhelm 75 [1]. 115.
Haußleiter, Joh. 36 [2].
Heer, J. M. 34 f. [4]. 61 [2]. 74 [5].
Hegesipp 79. 172.
Heim, Karl 38.
Hemmer, H. 133 [1].
Hermann, Th. 1 [1].
Hermas 38. 78.
Hieronymus 81. 82. 128 [1]. 141 f.
Hilarius, B. von Arles 86.
Hilarius, B. von Poitiers 81. 106 [1].
Hilarus, Papst 86.
Hippolyt 6. 23. 26—28. 30 [1]. 135 f. [1].
Hirsch, Karl 51 [2]. 132.
Holl, Karl 29 [1]. 79 [6]. 140 f. 147 [1]. 158. 160. 168 [2]. 172 [2].
Holtzmann, Oskar 36 [2].
Honorius, Kaiser 84 [3]. 145 [1].
Hoppe 73. 96 [1].
Hormisda, Papst 87. 97.
Hyginus, Papst 32. 146.

Jakobus, der Herrnbruder 29 [1]. 147 [2]. 172 f.
Jeremias, Joachim 1 [1]. 34 f. [4].
Ignatius, B. von Antiochien 53. 156 [2]. 175 f.
Innocenz I, Papst 17. 82 [3]. 83. 84 [3]. 110.
Josephus, Flavius 126 f. [2].
Irenäus, B. von Lyon 28 [3]. 32. 43 f. [1]. 74. 78 [1]. 92. 94. 130 [1]. 156 [2]. 163. 176.
Ps.-Isidor 88.
Jubaian, Bischof 149. 151.
Juncker, A. 1 [1].
Justin der Märtyrer 163.
Justin I, Kaiser 79.
Justinian I, Kaiser 82 [3]. 84 [3].

Kallist, Papst 6. 20. 23. 53.
Kastner, Karl 157 [1].
Klauser, Theodor 167 [1].
Kneller S.J. 34 f. [4]. 74 ff. 81 [1].
Knopf, Rudolf 176 [3].
Koch, Wilhelm 140 [1].
Konstantinische Schenkung 89 [4].
Konstantinopel, Konzil v. J. 381 109 [1].
Krebs, Engelbert 158 [2].
Krüger, Gustav 3 f. 11 [1]. 21 [1]. [2]. 94. 157. 172 [2].

de Labriolle, Peter 5 [2]. 61 [5]. 84 f. [3]. 115 [5].
Lactantius 40 [1]. 55 [1]. 122 [2]. 134 [1].
Lagrange 21 f. [2]. 25 [1]. 26 f. [3].
Langen, Josef 88 [1]. 145 [1].
Laqueur, Richard 122 [2].
Leo I, Papst 82 [2]. 84 [2]. 85 f. 94. 99. 126 [1]. 126 f. [2]. 141 f. [2]. 147 [5].
Leontius, B. von Arles 86.
Lietzmann, Hans 167 [1].
Lortz, Josef 61 [5].
Lucifer, B. von Calaris 106 [1].

Mabilion 115 [2].
Marcionitische Prologe 179 [1].
Mauthner, Fritz 77 [2].
Maximus, B. von Turin 135 [1].

Mengis, Karl 144 f. [1].
Methodius, Bischof 67 [1].
Meyer, Eduard 122 [2].
Michaud, E. 87 [1].
Minucius Felix 55 [1].
Missale Goth. 167 [1].
Morin, Germ. 26 [3]. 167 [1].
Mulert, Hermann 160 f. [1].
Müller, Karl 21 f. [2]. 74 [2]. 83 [1]. 85 f. [3]. 86 [1]. 113 [1]. 154 f. [1]. 166 [1]. 176 [2].
Muratorisches Fragment 26.

Nicäa, Konzil v. J. 325 145 [1].
Novatian 16. 26. 73. 134 [1]. 135 [1]. 137 f. [2]. 178 [2].

Optatus, B. von Mileve 81 [1]. 106 [1]. 108—110. 122 [2]. 129 [1]. 142. 147 [1]. 165 [1]. 181.
Origenes 27. 174 f.

Pacian, B. von Barcelona 80. 142. 162. 170 f. [1. 2].
Palladius, B. von Ratiaria 106 [1]. 142 [7]. 147 f. [5].
Panfoeder, Christ. 89 [4].
Passio ss. Petri et Pauli 45 [1].
Paulinus von Mailand 170 f. [2].
Paulus, Apostel 172.
Pelagius 37. 122 [2].
Pelagius I, Papst 38. 73 f. 87 f. 98 f. 128 [1]. 178 [1].
Pelagius II, Papst 142.
Peter, Hermann 72 [2].
Petrus Chrysologus 43 f. [1]. 102 [1].
Petrus Damiani 89.
La Piana, Georg 146 [3].
Pius IV, Papst 178 [1].
Pius VI, Papst 75 [1]. 111 [2].
Polykrates, B. von Ephesus 25 [2].
Pontius 98. 170 f. [2].
Poschmann, Bernhard 54 [1]. 55 [1]. 65 [1]. 70. 131.
Possidius, B. von Calama 170 f. [2].
Precht, Hans 176 [2].
Preuschen, Erwin 6. 18.
Preysing, Graf 6 [1].
Proclus, Montanist 25 f. [2].

Rauschen, Gerhard 73 [1]. 74 [5].
Reuter, Hermann 79 [9].
Ritschl, Albrecht 157.
Ritschl, Otto 49.
Rolffs, E. 11 [1]. 18. 24.
Rufin von Aquileia 173 [3].

Sägmüller, Joh. Bapt. 70 [1]. 90 f. [1]. 166 f. [2].
Salin, Edgar 2 [1]. 61 [2].
Saltet, L. 115 [5].
Sardica, Konzil 74. 111 [3]. 169 [1].
Schloßmann 61 [5].
Schmaltz, Karl 89 [4].
Schmidt, Carl 27 [1]. 29 [1]. 30 [1]. 147 [1]. 173 f.
Schmidt, Karl Ludwig 1 [1].
Schnitzer, Josef 154 [1]. 172 [1].
Schrörs, Heinrich 73 [1].
v. Schubert, Hans 3 [2].
Schuhmacher, H. 144 [1].
Seneca 37 [3]. 40 [1]. 55 [1]. 96. 135 f. [1].
Simplicius, Papst 98.
Siricius, Papst 82 [3]. 83. 84 [2]. 99 [1]. 110.
Sixtus IV, Papst 151.
v. Soden, Hans 90. 142. 143 [2].
Sohm, Rudolf 65 [1]. 67 f. [1]. 74 [3]. 74 f. [5]. 88 [8]. 110.
Sokrates, Kirchenhistoriker 122 [2]. 173 [1].
Souter 73 [1]. 122 [2].
Sozomenus, Kirchenhistoriker 173 [1].
Spikowski, Ladislaus 176 [2].
Steeger, Th. 126 f. [2].
Stephan I, Papst 3. 147. 148 ff. 165 [1].
Stiglmayr S.J. 74 f. [5].
Sulpicius Severus 81 [1]. 170 f. [2].
Symmachus, Papst 97.

Tertullian 2. 5—32. 42 [1. 2]. 46 [1]. 50 [1]. 53. 55 [1]. 57 [2]. 61 [5]. 64 [1]. 67 [1]. 73. 78. 92. 96. 98. 100 f. 105 [1]. 107 [1]. 110. 122 [2]. 135 f. [1]. 137 [1]. 163. 165. 170 ff. [2]. 181. 183.
Ps.-Tertullian 29 [1].
Theodoret, B. von Cyrus 79.
Therapius, Bischof 154 f. [1].
Thiele, Joh. 176 [1].
Turmel, Jos. 115 [5].

Vatikanisches Konzil 157. 159.
Viktor, Papst 25 [2]. 30 [1]. 163. 176.
Viktor, B. von Vita 87 [2]. 126 f. [2].
v. Villers, Alexander 77 [2].
Vincenz von Lerinum 18 [1]. 170 ff. [2].
Vitton, P. 182.
Voigt, K. 94 [1].
Völker, Walter 86 [1].

Walz 56 [3].
Watson 46 f. [2]. 96 [2].
Weber, Wilh. 18 [1].
Wernz S.J. 68.
Weyman, Carl 156 [2].
Wittig, Josef 47 [1]. 74 f. [5]. 158 [2]. 170 [2]
Wohleb, Leo 126 f. [2]. 141 [1].

Zahn, Theodor 36 [2]. 122 [2].
Zeno, B. von Verona 37 [3].
Zosimus, Papst 81 [4]. 84 [2]. 86.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 5944